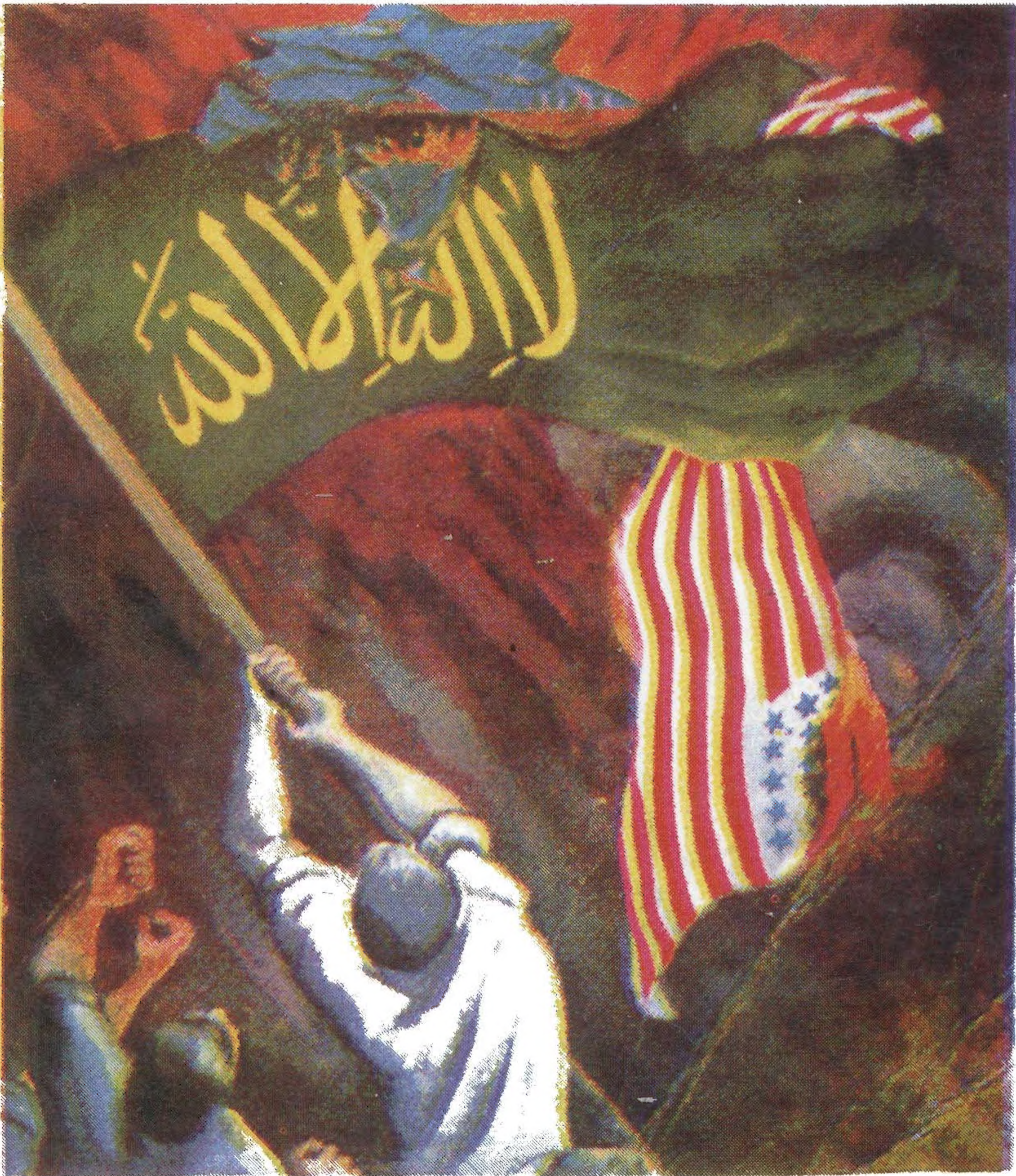
فريد هاليداى

الإسلام وخرافة المواجهة

الدين والسياسة فى الشرق الأوسط

ترجمة: محمد مستجير



مكتبة مدبولى

الإسلام وخرافة المواجهة

الدين والسياسة في الشرق الأوسط

الطّبعة الأولى ١٩٩٧م

فريد هاليداى

الإسلام وخرافة المواجهة

الدين والسياسة فى الشرق الأوسط

ترجمة

محمد مستجير

الناشر: مكتبة مدبولى

هذه هى الترجمة الكاملة لكتاب

Islam and The Myth of Confrontation

Religion and Politics in The Middle East

بقلم *Fred Haliday*

الصادر عن دار *I. B. Tauris*

فى عام ١٩٩٦

فريد هاليداى

أستاذ «العلاقات الدولية» فى مدرسة لندن للاقتصاديات، صدرت له كثير من الكتب من بينها «شبه الجزيرة العربية دون سلاطين» (١٩٧٤) و «ايران .. الديكتاتورية والتنمية» (١٩٧٨) و«صناعة الحرب الباردة الثانية» (١٩٨٣) و «الحرب الباردة والعالم الثالث» (١٩٨٨) و«الثورة والسياسة الخارجية: حالة اليمن الجنوبى، ١٩٦٧ - ١٩٨٧» (١٩٩٠) و«العرب فى المنفى، الجاليات اليمنية فى الحضر البريطانى» (١٩٩٢) و«إعادة التفكير فى العلاقات الدولية (١٩٩٤) فضلا عن كثير من الأبحاث والمقالات الصحفية.

إلى ذكرى

مانوشيهر كالنتاري

شكر الله باكنچاد

عبد الرحمن قسم الله

سيد سلطانبور

الأصدقاء والديمقراطيين الايرانيين

وخصوم ديكتاتورية مكرسة دينيا

شكر

تعكس الفصول التالية مساعدة كثيرين في الشرق الأوسط وخارجه ممن منحوني وقتهم وتفهمهم أكثر من ثلاثة عقود. وأود أن أقدم شكرا خاصا إلى نيكى كيدى وكنعان مكية وأفشانى ناچامبادى وروجر أوين وچيم بول وچوستورك وسامى زبيدة لنظراتهم الثاقبة إلى الشرق الأوسط المعاصر، وفى المقام الأول إلى ماكسين مولينو - زوجتى - التى قاسمتنى كثيرا من الأحداث والمناقشات التى تناولتها هذه الصفحات. وكانت إيما سنكليرويب بدار آى . بى . توريس هى كل ما ينبغى أن يكون عليه الناشر - مشجعا وملحا وصبورا - ولولاها لما رأى هذا الكتاب النور. وأدين بالشكر كذلك إلى أولئك الذى استجابوا بسخاء إلى حاجتى إلى التوجيه فى مجال دراستهم، وإلى مساعدات خاصة فى البحث - كاترينا دالاكورا وبرنارد چونسون وريتشارد سول وآشين ڤانيك. وهناك كثيرون فى الشرق الأوسط نفسه أود أن أشكرهم، لكن الظروف السائدة فى بلدانهم، والتى لا تتعلق كثيرا بالدين وإنما بالطغيان، تجعل هذا مستحيلا فى الوقت الحالى.

ويود المؤلف والناشر أن يشكرا الجهات التالية على سماحها بنشر مواد سبق أن نشرت فى أشكال أخرى وتظهر هنا فى صورة منقحة : دار نشر ماكميلان، مطبوعات جامعة مالطة، «ذى ريڤيو أوف انترناشيونال ستاديز»، مركز الدراسات الألمانية والأوروبية، جامعة كاليڤورنيا، الملحق الأدبى لصحيفة التايمز، «بولتيكال ستاديز»، «ذى بريتيش چورنال أوف ميديل ايسترن ستاديز».

وقد نشرت صورة أولى من الفصل الأول فى راى بوش (تحرير) «النظام العالمى» (كمبريدج: بوليتى، ١٩٨٧).

ونشر الجانب الرئيسى من الفصل الثانى أولا فى «چورنال أوف انترناشيونال أفيرز» (كولومبيا، نيويورك)، شتاء ١٩٨٢ / ١٩٨٣، المجلد ٣٦، العدد ٢، وأعيد

نشره في فريد هاليداي وحمزه العلوي (تحرير) «الدولة والايديولوجية في الشرق الأوسط وباكستان» (لندن : ماكميلان ١٩٨٨)، وأدرجت مواد اضافية من «سياسة الأصولية الاسلامية : إيران وتونس وتحدى الدولة العلمانية» في ستانلي فيوري وفيكتور ماليا – ميلانيز (تحرير)، و «مالطه : دراسة حالة في التيارات الدولية المتقاطعة» (فاليتا : مطبوعات جامعة مالطة، ١٩٩١) وأعيد نشره في أكبر أحمد وهاستنجز دونان (تحرير) «الإسلام والعولمة وما بعد الحداثة» (لندن : روتليدج، ١٩٩٤).

ونشرت صورة مبكرة من الفصل الثالث في «ريڤيو أوف انترناشيونال ستاديز»، المجلد ٢٠، العدد ٢، أبريل ١٩٩٤.

ويجمع الفصل الرابع بين مواد نشرت في الأصل في بيڤرلي كراوفورد وبيتر شولز (تحرير) «المأزق الأوروبية بعد ماستريشت» (بيركلي : مركز الدراسات الألمانية والأوروبية، ١٩٩٣) والملحق الأدبي لصحيفة التايمز، ١٤ – ٢٠ أبريل ١٩٨٩.

وظهرت صورة من الفصل الخامس في «بوليتيكال ستاديز»، يوليو ١٩٩٤. ويستند الفصل السابع إلى نص المحاضرة السنوية للجمعية البريطانية لدراسات الشرق الأوسط التي ألقيت في مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية، لندن، في ٢ مارس ١٩٩٣. وكانت صورة أولى لها قد نشرت في «ذى بريتيش چورنال أوف ميديل ايسترن ستاديز»، المجلد ٢٠، العدد ٢٢، ١٩٩٣.

تمثل الفصول التالية جزءا من عملية تأمل طويلة فى الشرق الأوسط المعاصر ومختلف طرق التفكير فى هذه المنطقة وتحليلها. وبعض الأفكار التى تتصدى لها كانت أساسا للكتابات عن الشرق الأوسط سنوات طويلة وأثارت بالفعل جدالا كبيرا. وبعضها الآخر - وليس أقلها شأنا ظهور الحركات الإسلاموية واستجابات المنطقة لنهاية الحرب الباردة - أحدث عهدا، لكنها تتداخل الآن مع المناقشات الأقدم والأطول عهدا.

وقد حاولت أنا نفسى فى دراسات سابقة أن أقدم تحليلات لبلدان محددة فى الشرق الأوسط، أو لفترات فى تاريخ الشرق الأوسط الحديث، وبعض فصول هذا الكتاب تمضى فى هذا الاتجاه [1]. غير أننى سعيت هنا إلى أن أتعرض لبعض مسائل التفسير والتحليل الأوسع، وأن ألقى الضوء وأنا أفعل هذا على الشرق الأوسط المعاصر، وأن أربط دراسة المنطقة بالاتجاهات الأوسع فى العلوم الاجتماعية. وإذا كانت هناك فكرة واحدة تكمن خلف هذه الأبحاث فهى إنكار الإفتراض الشائع بأن الشرق الأوسط حالة فريدة، تختلف تماما عن بقية العالم، وغير مفهومة لمن هم خارجه. إنها محاولة - غير كاملة ومؤقتة بالضرورة - لفهم هذه المنطقة بالنظر إليها داخل هيكل أوسع من العمليات الدولية، وباللجوء إلى نظام فكرى عام الانطباق.

ويركز عدد من الأبحاث على قضية الإسلام باعتباره دينا وباعتباره ظاهرة سياسية فى آن واحد، يعتنقه البعض، ويندد به آخرون. ومن الضرورى أن نميز هنا بين معنيي التعبير، وأن نبحث القضايا المتميزة التى يثيرها كل تعريف. ومن ثم فإنى أود أن أجرى تمييزا واضحا بين: إسلام و «إسلام» ؛ والإسلام بالمعنى الأول - أى باعتباره دينا - يعتنق بعض المبادىء الواضحة، يقوم كنسق من الإيمان بما فوق الطبيعة، وما يرتبط بذلك من مسائل الأخلاق والقدر والغاية وتلك مسألة تهم المؤمنين

---

١) «شبه الجزيرة العربية دون سلاطين» «هارموندزويرث؛ بنجوين، ١٩٧٤)، و «إيران، الديكتاتورية والتنمية» (هارموندزويرث بنجوين، ١٩٧٨)، ومع ماكسين مولينوز «الثورة الأثيوبية» (لندن ڤيرسو، ١٩٨٢)؛ و «الثورة والسياسة الخارجية : حالة اليمن الجنوبى، ١٩٦٧ - ١٩٨٧» (كمبريدج : مضبوعات جامعة كمبردج، ١٩٩٠)، و «العرب فى المنفى، الجاليات اليمنية فى الحضر البريطانى » (لندن : آى . بى . توريس، ١٩٩٢).

واللاهوتيين وليست موضوعا للفصول التالية : فالحق أننى لست مؤهلا لمناقشة الإسلام بهذا المعنى اللاهوتى، ولا أدعى القيام بذلك. أما عن المعنى الثانى للتعبير - «الإسلام» باعتباره نظاما اجتماعيا وسياسيا - فينبغى أن يتضح سريعاً أننى لا أعتقد أننا نكسب الكثير بالنظر إلى الواقع الاجتماعى - السياسى الذى ينطبق عليه هذا التعبير وكأنه جزء من ظاهرة واحدة. فليس هناك الكثير مما يمكن شرحه أو مدحه أو شجبه - كموضوع للتحليل الاجتماعى والسياسى أو كقوة فى الشؤون الدولية - بالرجوع إلى «إسلام» موحد. وما نحتاجه هو دراسة كاملة لمجتمعات ونظم سياسية بعينها، وللاستخدامات - التى اختلفت باختلاف الزمان والمكان - للرموز والمبادىء الإسلامية، «فالإسلام» كموضوع للدراسة ينبغى أولا أن نذيبه لنجعله شيئاً عينياً فى دراسة أحداث وأوقات وأماكن بعينها.

وخلف هذه القضايا التى تبرز فى الشرق الأوسط، وأن لم تكن خاصة به - توجد أفكار أوسع فى التحليل الاجتماعى لاغنى عنها حاليا فى الدوائر الأكاديمية ودوائر السياسة العامة، وتلقى الضوء على المناقشة فى هذا الكتاب. ومن هذه القضايا مسألة ما إذا كانت العلاقات الدولية المعاصرة تتركز أولا تتركز على ما أسماه صمويل هانتنجتون «صدام الحضارات» الذى يتخذ فيه النزاع بين الدول، بصورة متزايدة، شكل منازعات حضارية، وإنقسام العالم إلى كتل متنافسة [٢]. وهناك بالحتم الكثير مما يروق فى هذا التدليل، فكثير ممن يتحدون السيطرة الغربية، أو ممن يسعون إلى الدفاع عنها، يفعلون ذلك بالحديث عن «الحضارة» كوسيلة للتوجيه وإضفاء المشروعية. ويبدو معنى التاريخ لكثير من هؤلاء الناس أنفسهم بعبارات من مجموعة من هذه المنافسات ثنائية الأقطاب - ما أسماه أرنولد توينبى منذ وقت طويل «التحدى والاستجابة». ومع انقضاء الحرب الباردة، يبدو أن ثمة نزاعات أخرى ستحل محلها من بينها النزاع بين الإسلام والغرب. وقد يبدو ظهور «الخطر الإسلامى» مثل هذه الحالة بالتحديد، تماما كما أن هناك كيانا متزايد من الكتابات يربط بين قوة الشرق الأقصى الاقتصادية والاستراتيجية النامية وبين القيم «الكونفوشيوسية».

---

٢) صمويل هانتنجون «صدام الحضارات؟»، فورين آفيرز، صيف ١٩٩٣.

غير أن لمثل هذا النهج – رغم ما يتسم به من إغراء – حدوده. وفى المقام الأول ليس واضحا بأى حال أن الاختلاف الحضارى كان أساساً للنزاع الدولى فى التسعينات أو فى أى وقت آخر، فالنزاعات التجارية بين اليابان والولايات المتحدة، أو المنافسات على النفوذ بين روسيا والدول الغربية، ليست لها سوى علاقة بعيدة بالحضارة. وبالمثل فإن النزاعات التى تنغمس فيها دول الشرق الأوسط حول أسعار النفط أو الأسلحة النووية أو الأراضى مثلا تتضمن شواغل دنيوية صريحة. والأهم من ذلك أن تعبير «الحضارة» نفسه يثير تساؤلات، فقد استخدم فى الأصل – فى أوائل الفترة الحديثة – مقابلا للبربرية أو الوحشية «٣». ويفترض الاستخدام التالى – الذى يشير إلى كتل ثقافية أو دينية، أن مثل هذه الكيانات توجد كمعطيات متماسكة تاريخية، وأن من الممكن تعبئة قوى دولية حولها. وترمى الفصول التالية إلى ايضاح أن ما قد يبدو لمن هم خارج مجتمع ما أو ما يعرضه ذرائعيا من هم داخله – باعتباره حقائقا جوهرية خالدة هى فى الواقع ابتداعات ذات أصل سياسى واجتماعى حديث، خلقت واستخدمت لأغراض معاصرة، «فالحضارة» مثل الأمم والتقاليد والطوائف – تعابير تدعى واقعا وحجية هى ذاتها مثار تساؤل، وتستند إلى تقاليد يتضح – عند الفحص الدقيق – أنها خَلْق معاصر.

والقضية الثانية التى يثور بشأنها جدال كثير فى الفكر الاجتماعى المعاصر هى قضية الكلية والنسبية : وهى ما إذا كان من الممكن – أو المرغوب فيه – تحليل مختلف المجتمعات وتقييمها على أساس معايير متشابهة أم أن علينا أن نقبل أن لكل جماعة وأمة معانيها وقيمها التى تستبعد مثل هذا «السرد» الكلى فقد تعزز نقد الكلية وهو نقد موجود فى الفكر الفلسفى منذ عهد طويل – فى السنوات الأخيرة من ثلاثة مصادر : من أولئك الذى يتحدون مكانة الغرب من زاوية ما يمكن أن يسمى بعبارة واسعة موقفا «معاديا للامبريالية»، أو متعدد الحضارات ومن أولئك الذين ينكرون – مثل أنصار ما بعد الحداثة – أولوية كل «سرد كبير» أو مجموعات المفاهيم الموحدة، ومن فلاسفة الأخلاق الذين ينكرون أولوية العقل، وخاصة فى

---

٣) رايموند ويليامز «كلمات رئيسية» (لندن، فونتانا / كروم هيلم، ١٩٧٦)، ص ٤٨ – ٥٠

صورته التنويرية. وبشكل عام تدعو هذه المصادر إلى تفادى الخطابات الكلية، وقبول تنوع الأصوات فى العالم المعاصر. وهم يقولون أن علينا أن ندرك أنه خلف كل خطاب كلى تكمن هياكل للسيطرة والقوة تقحم نظام مجموعة من الدول على غيرها من المجاميع، وتفرض عقلانية زائفة على الخبرة الإنسانية.

وسرعان ما سيتضح فيما يلى أننى أتعاطف مع جزء من هذه الحجج، وأنفر بوضوح من جزئها الآخر، فتعدد الأصوات واقع، وواقع مرغوب فيه سواء داخل المجتمعات أو فيما بينها، وهناك كثير من السياقات التى ينبغى الترحيب فيها بمثل هذا التعدد، فالقوة ومفهوم العقل القائم على الهيمنة قد صنعا الكثير لتشويه فهمنا للعالم المعاصر، وللقضايا الأخلاقية المتجسدة فيه. غير أن قولنا هذا لا يستلزم بالضرورة الزعم بأن كل الحجج متساوية فى صحتها، التحليلية أو الأخلاقية، أو أنه ليست هناك قضايا يكون من المناسب فيها اللجوء إلى مفهوم الكلية، فالعبارات قد تكون أكثر أو أقل صحة، والقيم مرغوبة بدرجة أكثر أو أقل. وقبول التعدد لا يستبعد بذاته مثل هذه الأحكام. وهكذا يبقى من الممكن أن نسعى إلى اتفاق على تفسيرات لسبب وقوع حادث معين – حرب، ثورة، اتجاه اجتماعى – فى ذات الوقت الذى ندرك فيه الاختلاف فى نقاط البدء وفى المنظورات. وبالمثل هناك قضايا أخلاقية – وخاصة المتعلقة بالسلوك أثناء الحرب وبحقوق الإنسان – يمكن فيها تأكيد المعايير الكلية والدفاع عنها.

وترتبط بذلك أوثق الارتباط القضية التى يكثر الجدال حولها والمتعلقة بضرورة الإصغاء إلى أصوات من كانوا مستبعدين من الإعتبار من قبل وليس أقلها أصوات شعوب العالم الثالث. وإعادة التفكير المستمرة والدقيقة فى التفسيرات السائدة للتاريخ والفكر السياسى حتى لمراعاة (هيرارشية) القوة فى العالم المعاصر أمر مطلوب وممكن فى آن واحد، وقد بدأت بالفعل فى بعض المجالات، فكثيرا جداً ما خلقت احتكارات القوة احتكارات للمعرفة، ويتجلى هذا فى دور الإمبريالية فى خلق النظام الدولى، وفى التحيز الجنسى فى عرض ما هو ابتداع إنسانى مشروط باعتباره الطبيعى، وفى كلتا الحالتين – كما فى كثير غيرهما – آن الأوان منذ وقت طويل لنقد هياكل القوة

واحتكارات المعرفة القائمة. غير أن من الخطأ أن نمضى من قبول الأرثوذكسيات القائمة إلى الزعم بأن كل البدائل جديرة بالترحيب، أو أنها متساوية فى صحتها. وفى المقام الأول فإن قولنا إن القوة والرغبة فى الابقاء عليها أو تبريرها يمكن أن تشوها معرفتنا ولغتنا لا يستتبع أوتوماتيكيا قبول أن العجز، والرغبة فى علاجه والجهود التى تبذل لذلك، ضمان للصحة، سواء من الناحية التفسيرية أو الأخلاقية، فإذا حل محل توفير السلطة قبول غير نقدى لكل صوت «من أسفل»، فلن يتحقق سوى تقدم ضئيل.

فظرف تعرض جماعة أو فرد للقهر يمكن بذاته أن يولد أشكاله المشوهة من الإدراك: التاريخ الأسطورى، والحقد والشوفينية تجاه الآخرين، ونظريات التآمر من كل الأنواع، وخيالات التحرر غير الواقعية. ومن المهم فى الوقت نفسه أن نتشكك فى البداية فى جداول أعمال ومصالح أولئك الذين يدعون التحدث باسم الصامتين: فمن أكثر دروس القرن العشرين حدة أن مشاريع التحرر أو الخطابات المرتبطة بها، قد تؤدى فى أيدى من ينصبون من أنفسهم قادة إلى أشكال بديلة من القهر والإنكار. وقد تقدم أشكال جديدة من التشوه تحت ستار الأصالة من أسفل. وقد أوضحت أنواعها العلمانية - أيدلوجيات اليسار التسلطية، النزعة القومية - وأنواعها الدينية - مختلف الأصوليات والطائفيات - هذا الأمر بما يكفى. ومن ثم فإن القوى التى كثيرا ما تعبأ ضد ما هو قهرى وعالمى - المحلى، الأصيل، الطائفى - قد تخفى من البلبلة والذرائعية والقسر قدر ما تخفيه الهياكل التى تدعى تحديها.

وتزداد أهمية الحاجة إلى حسن التميز فى هذا الشأن لأن العبارات التى كثيرا ما تعرض فيها الحجج - «الغرب» مقابل «الشرق»، أو فى الواقع «الغرب» مقابل «البقية» - هى ذاتها مضللة. وكما أشارت مناقشة تعبير «الحضارة» بالفعل فإننا لا نتعامل مع عامل من التقاليد السياسية المتباينة: فالتعابير التى يتم بها تحدى القوة والقيم الأوروبية هى ذاتها تعابير مأخوذة من التقاليد الأوروبية - الدولة القومية، الحقوق، الاستقلال، السيادة، الديمقراطية. وتماما كما أن المنافسة الاقتصادية الدولية تتعلق بنزاعات حول التجارة والاستثمار والأرباح داخل نظام عالمى خلقته القوى الأوروبية فسيتضح عند البحث الأوثق أن الجدال السياسى عن «الغرب» مقابل

«البقية» هو نزاع بين تفسيرات وأنواع مختلفة من التقاليد السياسية الغربية ذاتها. وفى الوقت نفسه فإن معاملة «الغرب» - وأوروبا بوجه خاص - ككل غير متمايز أمر ساذج تاريخيا، فتاريخ أوروبا، والنظم السياسية التى ولدّها، هو ذاته متناقض، بمعنى أنه أنتج أفكارا لكل من القهر والتحرر. وقد كان التاريخ الأوروبى ذاته نتاجا لنزاع بين قوى سياسية واجتماعية. فأوروبا التى فرضت نظامها السياسى والاقتصادى على العالم قد طورت أيضاً إنعقاقها الداخلى - بتكلفة هائلة خارجياً وكذلك داخلياً عبر حروب القرن العشرين العالمية وما صحبها من نزاعات ايديولوچية. وطرح الخيارات عن القيم السياسية، أو أنواع السرد التاريخية المرتبطة بها، بعبارات نهج «أوروبى» مقابل نهج غير أوروبى، يصور الأول باعتباره «مركزيا عرقيا» والثانى باعتباره متحررا من مثل هذه التداعيات الخصوصية، هو إنكار للتنوع وللنزاع القائم فى كل تاريخ، هو إنكار للارتباط بين السيطرة والمقاومة الماثل فى كل المجتمعات، أوروبية كانت أو غير أوروبية. ومن ثم فإن للحجج المترتبة غاية مزدوجة، فإذا كان من الممكن أن تخدم إلى حد ما فى تحدى التحاليل الأكثر تبسيطاً وتضليلا للحركات الإسلامية والشرق الأوسط المعاصر فإنها قد تخدم أيضاً فى أن توضح - استنادا إلى هذه المنطقة - حدود بعض النظريات العامة التى يفترض أنها صالحة عالمياً.

ومن ثم فان «خرافة المواجهة» التى يشير إليها عنوان هذا الكتاب هى خرافة مدعمة من جانبين يبدوان فى الظاهر متناقضين - من معسكر أولئك الذين يسعون فى الغرب أساسا - ولكن ليس فيه وحده - إلى تحويل العالم المسلم إلى عدو آخر، معسكر من يدعون - داخل البلدان الإسلامية - إلى مواجهة مع العالم غير المسلم وخاصة الغربى. وهى تتضمن تدليلا ينتقد أيديولوچيات أولئك الذين سعوا طويلا إلى السيطرة على العالم المسلم ولكنه ينتقد أيضاً الكثير مما يقدم على أنه رد «بديل»، «أصلى»، «أصيل» من داخل هذه البلدان نفسها. وبهذا المعنى فلن يلقى الكتاب الترحيب من كلتا المجموعتين من الناس.

غير أن هذا النقد والمقاومة التى تثيرها عادة هذه الحجج - لن يبدد بذاته البلبلة التى تحيط بقضية «الإسلام» فى العالم المعاصر. وهناك سببان رئيسيان لذلك الأول - كما يوضح هذا الكتاب بعدد من الطرق - أن دراسة الخرافات قد تكشف

الطابع الوهمى أو الزائف للخطاب، لكنها أيضاً تزيح القناع عن جدول الأعمال الكامن خلف ترويجها، فخرافات «الخطر الإسلامى» شأنها شأن خرافات الشرعية أو القومية، جزء من البضاعة البلاغية للصراع السياسى، يستخدمه كل ممن يريدون البقاء فى السلطة ومن يتطلعون إلى بلوغ السلطة، وطالما بقيت هذه المصالح فيستمر توليد الخرافات - لإضفاء الشرعية، للتضليل، للإسكات، للتعبئة. وفضلا عن ذلك، ورغم حقيقة أن هذه الخرافات يمكن أن تكشف باعتبارها زائفة، فإنها حالما تُولّد وتجد تعبيرا عنها يمكن أن تكتسب حياة خاصة كبيرة، فخرافات الحقد العنصرى مثلا قد تبدأ كأكاذيب يبتدعها كارهو الأجانب لكنها حالما تنقل إلى المملكة السياسية، وتنشر فى سياقات المتوتر العرقى، تكتسب قوة وواقعا كانت تفتقر اليهما من قبل. وثمة عملية مشابهة تحدث مع «خرافة المواجهة» الخاصة بالإسلام، فمثل هذه الخرافات التى روجت ضد المسلمين يتبناها أيضاً الإسلامويون ليبرروا قضاياهم هم. وكل هذا ينبغى أن يقود إلى الحذر بشأن مدى الفعالية التى يمكن أن تكون لنقد الخرافة، وإن كان من المهم وقد قلنا ذلك ألا يمضى أولئك الذى يروجون الخرافة، من أى معسكر كانوا، دون أن يواجهوا تحديا. وهذه - فى الجوهر - هى غاية الفصول القادمة.



الجزء الأول

فهم الشرق الأوسط

- ١ -

الشرق الأوسط والسياسة الدولية

مقدمة : أوهام الخصوصية

فى فترة ما بعد الحرب بدا الشرق الأوسط على الدوام المنطقة الأكثر اضطرابا وازعاجا من الناحية الاستراتيجية فى العالم الثالث كله، فهناك على أى حال - وفى الأزمة حول شمالى إيران فى عام ١٩٤٦ - بدأت الحرب الباردة. وفى أزمة السويس عام ١٩٥٦ وصلت التناقضات بين أوروبا والولايات المتحدة ذروتها، وهدد الاتحاد السوفيتى - للمرة الوحيدة المسجلة - بهجوم صاروخى مباشر على دول أوروبية غربية. وفى عامى ١٩٦٧ و ١٩٧٣ أحدثت الحروب العربية - الإسرائيلية أزمات بين الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى أخطر من أى أزمة ثارت بشأن الهند الصينية أو أوروبا ولا تفوقها خطورة إلا الأزمة التى ثارت عام ١٩٦٢ حول كوبا. وقدمت الأعوام التالية لعام ١٩٧٠ أحداثا متتالية وضعت الشرق الأوسط فى مقدمة الاهتمام الدولى: زيادات أسعار الأوبك فى ١٩٧١ - ١٩٧٣، الثورة الإيرانية، الآلام الطويلة للحرب الأهلية اللبنانية والغزو الإسرائيلى للبنان، الحرب الإيرانية - العراقية فى ١٩٨٠ - ١٩٨٨، حرب الخليج فى ١٩٩٠ - ١٩٩١. ولعبت الأحداث فيما أسماه بريجنسكى مستشار الرئيس كارتر للأمن القومى «قوس الأزمات»، والذى يشمل أفغانستان وإيران واليمن الجنوبى واثيوبيا، دورا هاما فى بدء الحرب الباردة الثانية فى ١٩٧٨ و ١٨٧٩. وكانت الحرب بين إيران والعراق ثانى أطول حرب بين دولتين فى القرن العشرين، لا تقل سوى شهرين فقط عن النزاع الصينى اليابانى فى ١٩٣٧ - ١٩٤٥. وتضمنت الأحداث التى أعقبت غزو العراق للكويت من أغسطس ١٩٩٠ حتى مارس ١٩٩١ أزمة من أكبر الأزمات الدولية فى فترة ما بعد الحرب - سواء بالنسبة للشرق الأوسط أو للأمم المتحدة. ومن الواضح أن أحداث عقود الحرب الباردة - سواء قسنا حدتها من حيث أثرها على العلاقات بين الشرق والغرب، أو تحدى سير السوق الدولية، أو التهديد الواضح للنظم القائمة فى المنطقة -

كانت ذات أهمية كبرى ومتواصلة، سواء للشرق الأوسط نفسه أو للعالم الخارجى، فليس من كبير عجب فى أن يبدو الشرق الأوسط للكثيرين أشد المناطق حرجا وتفجرا فيما بعد عام ١٩٤٥.

غير أن مثل هذا الانطباع يحتاج إلى قدر من التحفظ، وخاصة من حيث المنظور التاريخى، إذ يقال ان الشرق الأوسط كان ساحة قدر من الحروب بين الدول أكبر من أى منطقة أخرى فى العالم فى فترة ما بعد عام ١٩٤٥، وقد تكفلت بذلك الحروب بين إسرائيل والعرب، وغزو العراق لجارتيه، ولكن من حيث المؤشرات الأخرى كانت مناطق أخرى فى العالم الثالث هى الأشد تنازعا: فقد كان الشرق الأقصى هو الذى شهد أكثر النزاعات تكلفة فى النصف الثانى من القرن العشرين، فى كوريا وفيتنام، تليه فى إفريقيا الجنوبية النزاعات فى أنجولا وموزامبيق [1]. وكان الشرق الأقصى أيضاً هو الذى شهد - مقترنا بهذه الحروب - أكبر مستويات الهبة السياسية (وفى المقام الأول فى الصين)، وهو الذى أصبح منذ الخمسينيات موقع أكبر التحولات الاقتصادية، وجزئيا نتيجة للحرب الباردة ذاتها. ومن ثم لم يكن الشرق الأوسط فى أى من هذه المؤشرات الثلاثة - تكلفة الحرب من الأرواح البشرية، ودرجة التعبئة السياسية، وسجل التحولات الاقتصادية - هو أبرز منطقة فى العالم النامى. ومع الاعتراف بأهمية المنطقة للنظام الدولى فى مجموعه فإن هناك حاجة للاحتراس مما يمكن أن يسمى «نرجسية إقليمية»، الاتجاه إلى رؤية مسار الأحداث هناك باعتباره فريدا فى دراميته بالمقارنة بمناطق العالم الأخرى.

وتكشف تغطية هذه المنطقة - سواء أكاديميا أو صحفيا - عن تشويه آخر، هو

(١) كلفت الحرب الكورية (١٩٥٠ - ١٩٥٤) ما بين مليونين وأربعة ملايين روح بشرية، وحروب فيتنام (١٩٤٥ - ١٩٧٥) ما يصل إلى ٤ ملايين روح بشرية. وكانت أكثر حروب الشرق الأوسط تكلفة هى حرب الجزائر (١٩٥٤ - ١٩٦٢) التى قتل فيها ما يقدر بمليون شخص والحرب العراقية الإيرانية (١٩٨٠ - ١٩٨٨)، التى يعتقد أن ثلاثة أرباع مليون شخص قد لقوا فيها مصرعهم. ويعتقد أن تكلفة الأرواح فى النزاع العربى - الإسرائيلى فى مجموعه منذ عام ١٩٤٨ - بما فى ذلك الهجمات الإسرائيلية على لبنان - بلغت ما بين ١٠٠٠٠٠ و ٢٠٠٠٠٠ نسمة، ويوجد أفضل تقدير للخسائر حتى منتصف السبعينات فى كتاب تريفوردبيوى «النصر المراوغ: الحروب الإسرائيلية - العربية، ١٩٤٧ - ١٩٧٤» (لندن، ماكدونالد وجينز، ١٩٧٨)

الاتجاه إلى وقف الدقة التحليلية فى وجه ما يبدو تطورات سياسية واجتماعية غير قابلة للفهم، أو على الأقل فريدة فى نوعها، وبشكل ما فإن المعنى المتضمن هو ببساطة أن الشرق الأوسط لا يشبه أجزاء العالم الثالث الأخرى : فديناميباته ونزاعاته وأنماط سلوكه مختلفة. وأحد صور هذا النهج ذى النزعة الخصوصية، وهو ما سندرسه بتفصيل أكبر فى الفصل السابع، هو ما أصبح يعرف باسم «الاستشراق» – زعم وجود منطقة خاصة يسودها الإسلام ولا تنطبق فيها قوانين العقلانية والأحكام المقارنة [٢]. ويقال ان الطريقة الوحيدة لفهم مسلك مجتمعات الشرق الأوسط هى من خلال تحليل «الإسلام» : أن السياسة الطبقية أو الثورات أوحتى الوعى الاجتماعى، ليست مطروحة هنا، أو أن الديمقراطية – فى كل من شكلها الليبرالى أو الاشتراكى – ليست ممكنه فى هذه البلدان. غير أن اغراءات الخصوصية ليست قاصرة على «المستشرقين» : ذلك أنها تشكل – فى صورة محوّرة بالطريقة المناسبة – جانبا كبيرا من الصورة الذاتية لدى شعوب الشرق الأوسط ذاتها.

فما من أحد يمكن أن يكون أكثر «استشراقاً» من القومى العربى الذى يتباهى بتفرد «العرب» وخصوصيتهم، ويقول ان أشكال القهر الموجودة فى الأماكن الأخرى – والقائمة على الطبقة أو الجنس أو العرق – لا تعمل فى العالم العربى. وبالمثل فان رؤيا الإسلاميين الراديكاليين فى السبعينات والثمانينات – والمتمثلة فى الخمينى وان لم تقتصر عليه – تؤكد الطابع الاجتماعى والأخلاقى المختلف لشعوب الشرق الأوسط، فالرؤيا الإسلامية تنكر – صراحة – صلاحية ما يعتبر معايير تقييم غربية، علمانية، للعالم المسلم، فمنذ بداية السبعينات، وكجزء من خيبة الأمل الواسعة فى أشكال الفكر الاشتراكى والعلمانى السابقة – ركزت أعداد كبيرة من المثقفين العرب كذلك عملها على بحث عن هوية عربية، وكشف عما قدم على أنه «التراث»، «جذور» الحضارة والتاريخ العربيين. ويمكن أن نجد حتى ماركسيين سابقين وعربا من أصل مسيحى يمجدون فضائل الحضارات العربية الإسلامية، ومن ثم فإن نزعة ماهوية ونسبية من ألوان كثيرة تسود نطاقا واسعا من مناقشة الشرق

---

٢) انظر الفصل السابع لمناقشة هذه الظاهرة فى كتاب ادوارد سعيد «الاستشراق».

الأوسط داخل المنطقة وخارجها على السواء.

وكرد فعل على ذلك نشأ - كما هو متوقع - تيار مناقض ملح - وإن كان ما يزال تابعا - وهو تيار يضرب صفحا عن الإستثنائية البادية فى الشرق الأوسط، ويسعى بدلا من ذلك إلى تشبيه التطورات فى الشرق الأوسط - دون تحفظات كبيرة - بالتطورات فى أوروبا أو المناطق الأخرى فى العالم الثالث. وهكذا ففى القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين رأت كثير من الكتابات الليبرالية - العربية والتركية والفارسية والأوروبية - أن المنطقة تتقدم نحو معايير ديمقراطية أكثر قبولا. وفى الأربعينات والخمسينات والستينات صور كيان من الكتابات الماركسية - بعضه أرثوذكسي موال للسوڤييت وبعضه مستقل أو ماوى و يتطلع إلى أن يكون ماديا تاريخيا فى نهجه - المنطقة بعبارات طبقية، دون اشارة تقريبا إلى عوامل القبيلة أو القومية أو الدين أو الفئة. وبدا هنا أن تعقيدات الاستشراق والماهوية الاستعمارية قد دحرت فى النهاية تماما وحقا. وفى هذه التحليلات الطبقية دفعت «البورجوازية الصغيرة» و«البروليتاريا» و «القوى شبه الاقطاعية» وغيرها بنبات إلى المركز. وإذ تجسد الأزدهار الذى قادته الأوبك فى السبعينيات وأدى إلى زيادة مثيرة فى دخول الدول المنتجة، بدا كذلك لكثير من المحللين الاقتصاديين والاجتماعيين الأكثر أرثوذكسية وكأن نمط النمو الاقتصادى فى الشرق الأوسط يمكن أن يشبه على استحياء بنمط البلدان والنماذج الأخرى. وكان هذا هو الرأى الذى تبناه البعض بشأن الليبرالية الاقتصادية فى مصر، ولم يشع مثل هذا التفاؤل قدر ما شاع فى الكتابات عن إيران حيث تواطأت كل الكتابات فى السبعينات تقريباً بقدر ما مع الأوهام الأحادية والتبريرية لبرنامج الشاه التحديثى. غير أن كلا من هذه النهج الكلية النزعة دحضه التاريخ بوضوح: فلم تشهد نهاية القرن العشرين انتصار التقدم الليبرالى أو السياسة الطبقية المتشددة أو التحديث الرأسمالى الأرثوذكسى.

فثمة مشكلات كبيرة ترتبط بكل من النهج الخصوصى والكلى: فكلاهما قد انهار إلى حد ما على صخور الواقع التجريبى، وكلاهما يستند إلى افتراضات نظرية موضع تساؤل، وكلاهما أدى بوضوح وظائف ايديولوچية. غير أن لدراسة نهجهما الايديولوچية المتنازعة أكثر من أهمية عارضة، لأن هذه الايديولوچيات قد اعتنقتها

مجموعات داخل الشرق الأوسط وخارجه سعت إلى كسب السلطة على المجتمعات والاقتصادات. فخصوصية الاستعماری - شأن كلية نصير التحديث الرأسمالی - تعكس مصلحة مادية فی المنطقة. وفضلا عن هذا فإن نسبية القوميين العرب أو الثوريين الإسلاميين تخدم وظيفة ايديولوجية مشابهة (أی الوصول إلى السلطة السياسية أو تأمينها). ومن ثم فإن ايديولوجيات مجتمع الشرق الأوسط - الاستثنائية والكلية - هی ذاتها لا تنفصل عن النمط العام للنزاع والتوتر فی مجتمعات الشرق الأوسط : فسواء تولدت من الخارج أو من الداخل فإنها جزء من التنافس على السلطة والموارد.

غير أن من الممكن اقتراح حل أولی لهذه المشكلة يلقی الضوء على التحليل التالی : فالنهج الخصوصی إزاء الشرق الأوسط، ونقيضه الكلی، يحويان حجتين متمايزتين عن طابع مجتمعات الشرق الأوسط. إحداهما ما يمكن تسميته **خصوصية تحليليـة**، ووفقا لها فإن المقولات المستخدمه لوصف هذه المجتمعات ذاتها يجب أن تكون نوعيـة خـاصـة بهـذه المنطقـة. ويمكن أن يقـال ان القـومی الذی يرفض السوسيولوچيا الويبرية أو الماركسية باسم مفاهيم قومية أو إسلامية «أصيلة»، أو صورة منقحة من فكر ابن خلدون، يجسد هذه النسبية التحليلية. أما الأخرى فيمكن أن تسمى **الخصوصية التاريخية**، ووفقا لها لا يمكن أن تفهم خصوصيات الشرق الأوسط المعاصر إلا على ضوء التكوين التاريخی لمجتمعات وسياسات المنطقة. وفی مفهوم هذه الخصوصية الثانية لا ترجع خصوصية الشرق الأوسط إلى عدم صلاحية مقولات التحليل المطبقة فی الأماكن الأخرى للانطباق وإنما ترجع إلى العمليات النوعية للتكون التاريخی الذی مرت به دول الشرق الأوسط. ومن ثم فإن خصوصية الشرق الأوسط ينبغی أن ترى فی **الطريقـــة** التی نشأت بها تكويناته الاجتماعية المعاصرة: غير أن هذه الخصوصيات ستدرك على ضوء مقولات تحليلية كلية، وقد تكون أكثر إفصاحا بالتحديد لأنها ذات تطبيق عام ومقارن. وهذا النهج - الذی يقرن بين كلية تحليلية وخصوصية تاريخية - يمكن أن يتيح وسيلة لتفادی كل من النسبية الجامحة التی سادت مناقشة الشرق الأوسط فی السنوات الأخيرة والكلية المداهنة التی تطبق على الشرق الأوسط مخططات عامة عن العالم الثالث، دون أن

تأخذ في الاعتبار طابعه الخاص.

وتقترن بمشكلة النسبية التحليلية مشكلة نظيرها الأخلاقى عند من يقولون من خارجه إن من الخطأ أن تنتقد مجتمعات الشرق الأوسط بعبارات مما يسمى «قيمنا» سواء كانت حقوق الإنسان أو المرأة أو حرية التعبير أو حتى التعذيب. ويمكن هنا أن نعيد تأكيد الحجة التي ذكرت من قبل: أن معايير مثل هذه الأحكام ينبغى أن تكون كلية التصنيف، حتى لو كان من الممكن أن نفهم القوى التاريخية المحددة التى أدت إلى تشويه بعينه في الشرق الأوسط. وترينا بعض المواقف الشائهة «للفهم» الغربى أو مجموعات «التضامن» في السنوات الأخيرة، ونقاد الامبريالية الغربية الذين يدافعون عن فرق الإعدام (البازداران) الخمينية أو ختان البنات فى بعض المجتمعات العربية المسلمة إلى أين يمكن أن تقود مثل هذه النسبية. ولسنوات طويلة لم يستفد أحد من مثل هذه البلبلة قدر ما استفاد الدكتاتور العراقى صدام حسين، فمن انتقدوا وحشيات نظامه كثيرا ما اتهموا بالتواطؤ مع الامبرالية الغربية، وهو اتهام أكثر ما يكون زيفا حين يوجه إلى العرب — وفي المقام الأول العراقيين - الذين اعربوا عن هذا النقد.

كما أثرت النسبية التحليلية كذلك على مسائل الحقوق القومية — ومن الأمثلة الجيدة على ذلك موقف اليسار المتروبولى من النزاع العربى — الإسرائيلى. وإذا كانت أغلبية اليسار الغربى قد اتخذت في منتصف الستينات صف الفلسطينيين فإن الأغلبية قبل ذلك، وأقلية كبيرة منذ ذلك الحين — أخذت صف إسرائيل. وكان قليلون جدا هم الذين اتخذوا موقفا واضحا وانتقاديا ومستقلا فى هذه القضية. وهناك اثنان فعلا ذلك — وتعرضا من أجل هذا مرارا للتنديد — هما ايزاك دويتشر ومكسيم رودنسون (٤). وقد انتقد كلاهما شوفينية الدولة الإسرائيلية وقمعها، وأعلنا تأييدهما للدولة الفلسطينية، لكن كلا منهما حدد وعارض أيضا شوفينية كثير من الساسة

---

(٣) انظر حالة الكاتب كنعان مكية الذى أثارت انتقاداته في «القسوة والصمت» (لندن، جوناثان كيب، ١٩٩٣) للنظام البعثي والتواطؤ الواسع معه بين المثقفين العرب عاصفة من التسفيه من داخل العالم العربى ومن الدوائر التبريرية خارجه.

(٤) إيزاك دويتشر «الحرب العربية — الإسرائيلية: يونيو ١٩٦٧» في «اليهودى غير اليهودى ومقالات أخرى» الذى نشرته بمقدمه بقلمها تامارا دويتشر (لندن: مطبعة جامعة اكسفورد، ١٩٦٨)؛ مكسيم رودنسون «إسرائيل والعرب» (لندن: بنجوين، الطبعة الثانية ١٩٨٢).

العرب، وهى شوفينية تنعكس باستخذاء فى كثير من «العداء المتروبولى للامبريالية» الذى يدعو ببساطة إلى القضاء على دولة إسرائيل. وحيثما لم تكن التعبيرات المباشرة عن هذه النظرة تحظى بالترحيب كانت تعتنق صيغ رمزية لها مثل المعادلة بين الصهيونية والعنصرية. أما الموقف الديمقراطى الواضح الذى تبناه كل من دويتشر وردونسون فيقول ان كل قومية ينبغى أن تكون لها دولتها فى فلسطين مقسمة. ومثل هذا الموقف يتطلب دراسة تفصيلية للقضايا المتضمنة واستعدادا سياسياً من جانب الطرفين لأن يتعدا بنفسيهما عن المعسكرين السياسيين اللذين نجحا تقريبا فى احتكار حدود النقاش. والمأساة الكبيرة لمثل هذا الاهتمام الخارجى الكبير بالشرق الأوسط هى أنه قد اتخذ لأمد أطول مما يجب شكل تأييد هذه الشوفينية أو تلك فى النزاع العربى – الاسرائيلى، وفى الواقع فى النزاعات الأخرى.

المحددات : الخارجية والداخلية

البحث عن نمط أو سبب مشترك فى النزاعات التى عصفت بالشرق الأوسط فى العقود الأخيرة أمر عقيم [٥]، فالمجتمعات ذاتها شديدة الاختلاف، وطابعها السياسى وتكوينات دولها شديدة التنوع، بما لا يسمح بأى تفسير ذاتى موحد. كما أن اثارة عامل **خارجى** مشترك سيكون بدوره مضللا. ولسنوات طويلة حاول كتاب الحرب الباردة أن يلقوا باللوم عن مشكلات الشرق الأوسط على الإسلام أو النفوذ السوفيتى: ونسب آخرون – بالدرجة نفسها من التبسيط – هذه الأحداث إلى فعل الامبريالية وحده. ومن المؤكد أن الامبريالية – المفهومة باعتبارها نظاما للسيطرة الخارجية الرسمية أو غير الرسمية – قد لعبت دورا – سواء فهمناه باعتباره التركة التاريخية للحكم الاستعمارى والتغلغل الرأسمالى بكل تأثيرهما المدمر، أو بإعتباره

٥) ليس لتعبير «الشرق الأوسط» الذى استخدم للمرة الأولى فى عام ١٩٠٢ معنى محدد، من حيث أن حدوده مرنة فيما بين استخدام وآخر. وأنا أستخدمه فى هذا التحليل ليعنى ايران وتركيا وإسرائيل و١٧ من أعضاء الجامعة العربية بعضهم من شمال أفريقيا (المغرب، الجزائر، تونس، ليبيا، مصر، سوريا، لبنان، الأردن، العراق، الكويت، البحرين، قطر، الامارات العربية المتحدة، عمان، اليمن، العربية السعودية). وتضم الجامعة العربية خمسة أعضاء آخرين، أربعة منهم ليسوا من الدول الناطقة بالعربية بالدقة – أى الدول التى تتحدث أغلبية سكانها العربية – لكنها انضمت للجامعة لأسباب المواءمة السياسية (موريتانيا، چيبوتى، الصومال، جزر القمر) فى حين يمثل عضو خامس شعبا عربيا لكن ليست له دولة بعد (منظمة التحرير الفلسطينية).

ممارسة القوة الغربية (والأمريكية بوجه خاص) فى المنطقة مباشرة أو من خلال الحلفاء المحليين. وينبغى أن تدرج العوامل الخارجية فى الصورة؛ لكن النزاعات الاقليمية نشأت بالمثل عن قوة موجودة داخل هذه المجتمعات المتنوعة ذاتها. ويمكن رؤية ذلك بدراسة ثلاثة من هذه النزاعات: الحرب فى لبنان من ١٩٧٥ إلى ١٩٩٠، والحرب الايرانية - العراقية ١٩٨٠ - ١٩٨٨، وحرب الخليج ١٩٩٠ - ١٩٩١. ويمكن لهذه النزاعات - إلى جانب أهميتها الجوهرية - أن تصلح أمثلة للطريقة التى تتداخل بها العوامل الداخلية والخارجية لتنتج التناحرات المحددة فى الشرق الأوسط وتبقى عليها.

وقد انفجرت الحرب فى لبنان فى عام ١٩٧٥ من الأزمة طويلة العهد وغير المحلولة داخل هذا البلد، والتى كانت تتطور منذ الاستقلال عن فرنسا فى عام ١٩٤٣[٦]. فقد شكّل الترتيب السياسى الأول الذى تم التوصل إليه عند الاستقلال - الميثاق الوطنى - شكلا لتقاسم السلطة بين ممثلى البورجوازية المسلمين والمسيحيين: ووزعت المناصب فى الدولة - من الرئيس فنازلا حسب الانتماء الدينى، وكان على النخبتين الطائفتيين وحلفائهما أن تديرا سياسات الدولة معا. وكان على لبنان أن يشغل مكانا حذرا بالمثل داخل العالم العربى: فهو جزء من هذا العالم، لكنه معزول عن سياساته بقدر كبير.

وكانت المشكلة الكبرى فى نظام عام ١٩٤٣ هذا هو أنه لم يعط اعتبارا كافيا للتغيير، الداخلى أو الخارجى، فداخلياً تحول التوازن الديموغرافى لصالح المسلمين، فى حين ظهرت داخل كل طائفة قوى اجتماعية جديدة لا تقبل سيادة نخبتها. وكانت أبرز حالة لهذه العملية الأخيرة هى ظهور الطائفة المسلمة الشيعية التى رفضت قيادة المسلمين السنيين، والتى شكلت جانبا كبيرا من سكان بيروت الفقراء. وقد انتهت فجأة محاولة أولى فى الخمسينات لتحدى توازن القوى فى لبنان أخذت تؤيد صعود القومية العربية فى البلاد بتدخل مشاة البحرية الأمريكية فى عام ١٩٥٨ بناء على طلب الزعيم والرئيس المسيحى كميل شمعون. وقد كان التدخل الأمريكى

---

٦) أنظر لدراسة الخلفية، دافيد جليمور «لبنان البلد الممزق» (اكسفورد: مارتن روبرتسون، ١٩٨٣)، وهيليفيا كوبان «إقامة لبنان الحديث» (لندن : هاتشنسون، ١٩٨٥).

ناجحا فى الأجل القصير، فقد تم احتواء التغير الداخلى على المستوى السياسى، وجاذبية القومية العربية للسكان المسلمين، لكن التغير الاجتماعى لم يتوقف، واشتعلت النزاعات الطبقية والطائفية داخل المجتمع اللبنانى بدرجة أكبر لأنها عجزت عن أن تجد تعبيرا سياسيا عنها. وهكذا واجه لبنان فى منتصف السبعينيات وضعا داخليا متفجرا، تولد عن عجز النظام السياسى عن التكيف مع التغيرات داخل المجتمع.

وعندئذ عقّدت العوامل الخارجية العوامل الداخلية، ولعبت دورا هاما في توليد الانفجار، فمسيحيو لبنان لم يكونوا يشعرون بأنفسهم جزءا من القومية العربية التى اكتسحت المنطقة فى الخمسينات، وبقى لبنان بمنأى عن الحروب العربية - الإسرائيلية، ولكن لم يكن من الممكن عزل لبنان كلية عن معمعة العالم العربى، فقد كان اقتصاده تابعا للدول المنتجة للنفط، من حيث أن أموال منتجى النفط كانت تستثمر وتنفق على الخدمات فى لبنان. وهكذا كان حساسا للتطورات فى الخليج، وكانت الطائفة المسلمة تزداد انجذابا للقومية العربية، ولم تقبل سوريا أبدا أن يكون لبنان دولة منفصلة تماما (فحتى بعد عام ١٩٤٣ بقيت دمشق تعتبر لبنان داخل نطاق نفوذها). غير أن الأهم كان هو وجود جالية فلسطينية منفية فى لبنان، أصبحت منذ أوائل السبعينات معبأة سياسيا وعسكريا ضد دولة إسرائيل فى الجنوب. وأقامت هذه الطائفة الفلسطينية تحالفا فضفاضا مع الممثلين السياسيين للطائفة المسلمة؛ وأصبحت بشكل متزايد عاملا مستقلا غير قابل للاستيعاب داخل السياسة اللبنانية.

ومن ثم فإن للحرب الأهلية التى نشبت فى لبنان فى عام ١٩٧٥ أبعادا عديدة، فقد كانت حربا بين مجموعات طائفية - المسيحيين والمسلمين - وبين قوى اجتماعية داخل كل مجموعة. وسعى الفلسطينيون إلى التحالف مع القادة السنيين أو مع ممثلى الشيعة. وفى الوقت نفسه تزايدت مشاركة سوريا، أولا مع هذا الجانب ثم مع ذاك، محاولة أن تعيد قدرا من ائتلاف المجموعات الطائفية يمكن أن يحكم البلاد تحت قيادتها. وفى عام ١٩٧٨، ثم بقدر أكبر فى عام ١٩٨٢، تدخلت إسرائيل مباشرة، على أمل أن تساعد المسيحيين على إعادة إقرار السيطرة،

وتسحق القوات الفلسطينية في لبنان. وفشلت وأجبرت في النهاية على الانسحاب من لبنان. ولم يؤد عقد من الحرب الأهلية، ومن تدخل سوريا وإسرائيل، إلى إنتاج ائتلاف جديد يحل محل الائتلاف الذي اكتسحه انفجار عام ١٩٧٥. وإذ لم يكن تحلل لبنان الكامل أمرا محتملا فإن من المؤكد أن التجزؤ والدمار والمرارة التي سببتها الحرب قد جعلت أي نظام سياسي جديد مستقر أصعب بلوغا. فالحقد الطائفي، والتوتر الاجتماعي وديناميات أمراء الحرب في كل معسكر تجعل إعادة الاستقرار أصعب تحقيقا. وفي عام ١٩٩٠ فحسب -- ومع إقامة حكومة وفاق وطني في ٢٤ ديسمبر -- أدى ترابط الاجهاد الداخلي مع إعادة الترتيب الخارجية إلى جعل العودة البطيئة -- التي كثير ما تنقطع -- إلى السلام وإعادة تعزيز دولة واحدة أمرا ممكنا.

وأسهم ترابط مختلف للعوامل الطائفية والاجتماعية والقومية والدينية في الحرب الكبيرة الأخرى في أوائل الثمانينات، الحرب بين إيران والعراق التي بدأت في سبتمبر ١٩٨٠ (٧). وكان السبب المباشرة لهذه الحرب هو الثورة الإيرانية في العام السابق. فقد سعى الخميني بطريقة بلاغية -- ككل الثوريين تقريبا -- إلى نشر ثورته: ودعا إلى مجموعة من المثل الثورية الكلية، وآمن بأن أفضل ما يكفل أمن نظامه الجديد هو قيام نظم مماثلة في أماكن أخرى. ورغم أنه لم يفكر في حرب شاملة مع العراق فإن دعوته إلى ثورة إسلامية عامة قادت نظامه الجديد خلال شهور إلى النزاع مع العراق المجاور، وإلى مساندة المجموعات الإسلامية المنشقة داخل هذا البلد. كما لعبت العوامل العرقية بدورها دورا، فقد أذكى كلا الجانبين التناحرات بين العرب والفرس، وسعى كل منهما إلى تشجيع المنشقين العرقيين داخل الدولة الأخرى -- فساند العراقيون الأكراد والعرب في إيران، وساعد الإيرانيون التمردات الكردية في العراق.

ولا يمكن للرجوع إلى التاريخ وحده أن يفسر مثل هذه الحروب، ولابد أن يطرح المرء دائما السؤال القائل لماذا تمكن الماضي من التأثير على الحاضر. غير أن الأسباب الأعمق للنزاع تكمن في التنافس بين إيران والعراق داخل منطقة الخليج

٧) لمزيد من التفاصيل عن مسألة جذور الحرب انظر فريد هاليداي «الثورة الإيرانية والعلاقات الدولية: البرنامج والممارسة»، «ميلينيوم»، ربيع ١٩٨١.

الفارسي. وقد أدت هذه المنافسة – الواضحة منذ أكثر من عقد – بإيران – وكانت عندئذ تحت حكم الشاه – إلى شن حرب زعزعة مستترة طويلة على العراق فى أوائل السبعينات. وتوقفت هذه المنافسة الاقليمية مؤقتا بإتفاق بين الدولتين فى عام ١٩٧٥ لتفتحها من جديد الثورة الايرانية فى عام ١٩٧٩. وقرر العراقيون – فى مواجهة ما بدا أنه تحد قاطع جديد من جانب إيران – أن يضربوا أولا، وأن يفرضوا قضيتهم فى النزاع الاقليمى. وحين هاجموا فى سبتمبر ١٩٨٠ كانوا يتوقعون إنتصارا سريعاً. لكنهم بدلا من ذلك تورطوا فى حرب برية وجوية كثيفة لا يكادون يطيقونها. وقد لعب كل من الجانبين دورا فى نشوب الحرب، وعانى كل منهما معاناة رهيبة فى المذابح والدمار الذى أعقبها.

وبعد ثمانية أعوام من الحرب لم يكن أى من الجانبين قادرا على بلوغ أهداف القتال: فقد فشل العراق فى هزيمة إيران فى هجومه الأولى: وبحلول صيف عام ١٨٨٤ كانت قواته قد انسحبت من أراضى العدو، وكان يدعو إلى سلام على أساس العودة إلى الوضع القائم. وكانت إيران – وان عجزت من جانبها عن هزيمة العراق – تحتل بعض الأراضى العراقية، وتعلن تصميمها على مواصلة الحرب حتى بلوغ أهدافها، ومن بينها عزل الرئيس العراقى صدام حسين و «عقابه» وربما إعدامه، ودفع العرق لتعويضات حربية تبلغ ١٥٠ مليار دولار أو أكثر، وادانة العراق باعتباره المعتدى من جانب محكمة دولية. وفى بعض المناسبات كان القادة الايرانيون يلمحون إلى أنهم سيواصلون الحرب إلى أن تقوم فى العراق جمهورية إسلامية كجمهوريتهم. ولمدة ست سنوات أخرى أصرت إيران على هذه المطالب رغم عجزها عن مواصلة الحرب بنجاح. ولم يوافق الخمينى على مضض شديد على سلام تهادنى إلا فى عام ١٩٨٨.

ولم يكن من الصعب أن تتردد ادعاءات عن وجود سيطرة خارجية على كل من الدولتين المشاركتين فى هذه الحرب: فقد اتهم الإيرانيون صدام حسين بأنه أداة للأمريكيين، وأنه هاجم بناء على تعليمات واشنطون، واتهم العراقيون الخمينى – من بين ما اتهموه به – بأنه عميل إسرائيلى، وبإرسال مبعوثين إلى تل أبيب لتلقى التعليمات. وإذا نحينا الديماجوجية جانبا فإن أيا من الطرفين لم يكن مدفوعا كلية أو

أساسا بعوامل خارجية، وان لم يكن أى من الجانبين قادرا على خوض الحرب التى خاضها دون دعم خارجى، فقد كان كلاهما فى حاجة إلى أموال، وحصل عليها ببيع نفطه، وفى حالة العراق من الدولة العربية المتعاطفة. وكان كلاهما فى حاجة إلى السلاح أيضا لأن طاقتهما المحلية لأنتاج الأسلحة محدودة. ولم يواجه العراق صعوبة فى الحصول على الأسلحة، لأن معظم الدول العربية والاتحاد السوڤيتى وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية كانت تؤيد قضيته. وواجهت إيران صعوبات أكبر كثيرا، ولم تكن هناك دولة - باستثناء ليبيا وسوريا - على استعداد لتأييدها صراحة، لكن إيران تمكنت من الحصول على اعداد كبيرة من الأسلحة بالدفع نقدا فى السوق العالمى من مصادر غربية ومن كوريا الشمالية، وبذا حصلت على جزء على الأقل من المساعدة الخارجية اللازمة.

بيد أنه رغم هذه المدخلات الخارجية فلا يمكن أن يقال ان أيامن الدولتين كانت تتصرف بأوامر دول أخرى أو تحت سيطرتها. ولم ينجح أى من الايحاءات فى هذه الاتجاه فى إثبات أن أى قوة خارجية كانت تشجع الحرب بنشاط أو تطيل أمدها لصالحها. ويبرز نشوب الحرب الإيرانية - العراقية، والمدة الطويلة التى استمرتها - الاستقلالية الكبيرة للدولتين المشاركتين، وللتوترات التى أدت إلى الحرب داخل كل منهما.

ويمكن لحرب الخليج ١٩٩٠ - ١٩٩١ أن تتقبل - كالمثالين السابقين - تحليلا من نوع خارجى تماما أو داخلى تماما. وهكذا رأى كثيرون فى هجوم العراق على الكويت نتيجةً لعوامل خارجية، سواء كانت أزمة نظام الدولة فى الشرق الأوسط عند إنتهاء الحرب الباردة، أو الحرب الباردة فيما بين الدول العربية ذاتها، والتى ترجع إلى صلح مصر مع إسرائيل فى عام ١٩٧٧، أو (بالنسبة لمن يفضلون النهج التآمرى) استدراج الولايات المتحدة المباشر للعراق إلى دخول الحرب، على أمل أن تتمكن عندئذ من سحق دولة عربية تهدد الهيمنة الغربية. ومن الناحية الأخرى لم يكن هناك نقص فى التحليلات التى تشدد على عوامل داخل الدولتين ذاتهما: أزمة الدولة العراقية التى خرجت محبطة فارغة اليدين بعد ثمانى سنوات من الحرب مع إيران، والأختلالات الايديولوچية للنظام البعثى وقادته ذاتها، حيث تمثل الحرب فى نظرهم

طريقا جذابا إلى الأمام، ومن الناحية الأخرى الأزمة السياسية فى الكويت التى أدت بقادة هذا البلد إلى المخاطرة بالمواجهة مع العراق على أمل أن يؤدى ذلك إلى إسكات الناقدين المحليين فى الداخل. وسيقدم الفصل الثالث تحليلا أكثر تفصيلا لحرب الخليج، ولتفسيرات أصلها. ويكفى هنا أن نقول ان تفسيرا مبسطا يركز كلية على الخارجى أو على الداخلى ليس ممكنا. والأحرى أن تجميعة من العوامل الدولية والاقليمية والداخلية والشخصية قد تحالفت لتقود الزعيم العراقى إلى اشعال الحرب.

وتبرز الأمثلة التى تقدمها هذه النزاعات الثلاثة – الحرب الأهلية اللبنانية والحرب العراقية – الإيرانية وحرب الخليج – سمتين من أكثر السمات بروزا فى الشرق الأوسط المعاصر، ومكانه فى النمط الشامل للنزاع العالمى. إحداهما هى التفجر البادى للمنطقة وللنظم السياسية داخلها: وهذا هو السبب فى أن الشرق الأوسط ظل باستمرار مصدرا للقلق الدولى منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. والسمة البارزة الثانية هى الاستقلالية الكبيرة لهذه النزاعات عن الأنشطة الأوسع للسياسة الدولية، فالشرق الأوسط المعاصر لا يمكن أن يفهم بمنأى عن الخبرة التاريخية التى مر بها فى العصر الاستعمارى، وطابع روابطه الاقتصادية بالبلدان المتقدمة، وأثر التنافس السوفيتى الأمريكى عليه. ولكن إذا كانت هذه العوامل الدولية توفر سياقا – وفى أحيان كثيرة عاملا مساعدا – فإن من المهم بالمثل أن نضع النزاعات فى المنطقة فى أصولها المحلية المحدده، وأن نطور أحكاما وتقييمات سياسية تستند كذلك إلى هذه العوامل الخصوصية. والواقع أن الصعوبة المحددة لتحليل الشرق الأوسط تكمن فى التوتر بين هذين النهجين. ورغم الأهمية التى لا مهرب منها للشرق الأوسط بالنسبة للنزاع الدولى فى مجموعه، وللتقييم النقدى المستنير للعالم المعاصر فإنه يظل موقع نزاعات محلية عنيفة مستقلة إلى حد كبير عن الأنماط الدولية الأوسع [٨].

---

٨) لدراستين تسعيان إلى الافلات من استقطابات الداخلى والخارجى انظر فواز جرجس «القوى الكبرى والشرق الأوسط، السياسة الإقليمية والدولية، ١٩٥٥ – ١٩٦٧» (بولدار: مطبوعات ويستفو، ١٩٩٤) وسيمون بروملى: اعادة التفكير فى سياسة الشرق الأوسط: تكون الدولة وتطورها (كمبريدج : مطبوعات بوليتى ١٩٩٤). وتدافع الدراسة الأولى عن العلاقات المشروطة للدولى والاقليمى فى تقييم السياسة الخارجية لدول المنطقة وتتحدى الدراسة الثانية أى اختزال ساذج لتاريخ تكون الدول إلى عوامل امبريالية خارجية أو «إسلامية» داخلية.

التكوين التاريخى

الشرق الأوسط – وهو منطقة تضم فى عام ١٩٩٥، ٢٠ دولة مستقلة يبلغ مجموع سكانها نحو ٣٠٠ مليون نسمة – هو الاقليم الوحيد فى العالم الثالث المتاخم جغرافيا لأوروبا. وقد ظل النزاع بينه وبين أوروبا – والذى يتخذ أشكالا عسكرية واقتصادية ودينية – ايديولوچية – دائرا طيلة قرون، ويرجع إلى أبعد من الامبريالية المعاصرة، إلى عصر الاقطاع والحروب الصليبية وظهور الإسلام. وقد بدأت الفترة الحديثة من التفاعل بين أوروبا والشرق الأوسط فى أواخر القرن الثامن عشر، أولا بالهجمات الروسية على الامبراطورية العثمانية فى حرب ١٧٦٨ – ١٧٧٤ ثم مع غزو نابليون لمصر فى عام ١٧٩٨.

وكان اهتمام أوروبا بالمنطقة حتى هذا القرن استراتيچيا أساسا. وطيلة القرن التاسع عشر اتخذت المنافسة الخارجية شكل «المسألة الشرقية»، والمنافسة بين الدول المتنازعة على النفوذ فى المنطقة والسيطرة على الاتصالات على حساب الامبراطورية العثمانية وخاصة روسيا ومنافستها بريطانيا. وحتى عام ١٩١٤ عاشت الامبراطورية العثمانية – وجزئيا بسبب نظام من التحالفات المرنة مع الدول الغربية – ولكن عددا من القوى الامبراطورية نجح فى أن يرسى نفسه عند أطرافها فى العقود السابقة – فرنسا فى الجزائر (١٨٣٠) وتونس (١٨٨١) والمغرب (١٩١٢)؛ وإيطاليا فى ليبيا (١٩١١)؛ وبريطانيا فى مصر (١٨٨٢) والسودان (١٨٩٨) وجنوب شبه الجزيرة العربية (١٨٣٩) وفى مجموعة دول ساحل الخليج الفارسى (من أواخر القرن التاسع عشر حتى عام ١٩١٤).

ومع نهاية الحرب العالمية الأولى تحولت المسألة الشرقية تحولا دراميا. فمن ناحية تمزقت الامبراطورية العثمانية، وأصبح قلبها دولة تركيا القومية، وقسم دومنيونها العربى السابق إلى سبع دول أو كيانات استعمارية منفصلة، تحكم فرنسا اثنان من هذه الكيانات الجديدة (لبنان وسوريا)، وبريطانيا ثلاثة (العراق والأردن وفلسطين) وأصبح اثنان (العربية السعودية واليمن الشمالية) ملكيتين عربيتين مستقلتين. وفى الوقت الذى قسمت فيه أراضى الامبراطورية العثمانية على هذا النحو أعيد تحديد التنافس الاستراتيچى فى المنطقة بفعل التطورات الجديدة: باكتشاف

كميات كبيرة من النفط في الخليج الفارسي وقربه قبيل الحرب العالمية الأولى مباشرة، وبدخول قوة امبراطورية منافسة هي الولايات المتحدة الأمريكية – في ساحة الشرق الأوسط للمرة الأولى، والأهم من هذا كله التحولات السياسية في روسيا احدى القوى الرئيسية في المسألة الشرقية – نتيجة ثورة ١٩١٧. وهكذا فإذا كانت الحرب العالمية الأولى تعني إنتهاء النظام القديم ومسألته الشرقية فقد ظهرت في آن واحد مشكلات جديدة استدعت تجدد الاهتمام بالمنطقة، فبعد أن كانت للشرق الأوسط حتى الآن أهمية جيوستراتيچية أصبح – مع اكتشاف النفط – ذا أهمية اقتصادية جوهرية، وتعقدت المنافسة الامبريالية الأوروبية التي كانت قائمة فيما بين فرنسا وبريطانيا وإيطاليا وألمانيا وروسيا القيصرية بدخول المتحدى الأمريكي – وان يكن أساسا في هذه المرحلة المبكرة في شكل شركات النفط. وبرز فوق كل هذه الاهتمامات الاقتصادية بين الرأسماليين نزاع عالمي جديد، بين الثورة البلشفية والدول الرأسمالية العربية في مجموعها. وأثر هذا مباشرة على الشرق الأوسط، فقد كان من الأعمال الأولى للثوريين البلاشفة نشر الاتفاقات السرية بشأن الشرق الأوسط بين بريطانيا وفرنسا والحكومة القيصرية، مما حفز العداء القومي العربي للمكائد الغربية (٩).

وإلى جانب هذه التغيرات أضاف أفول الامبراطورية العثمانية والأحداث التي صاحبت الحرب العالمية الأولى وأعقبتها تغيرين أساسيين آخرين داخل الشرق الأوسط ذاته أحدهما هو دخول الحركات الشعبية إلى الساحة السياسية للمرة الأولى، والآخر هو تعزز مستوطنين صهيونيين في فلسطين. وقد أدت مجموعة من العوامل إلى تنشيط التطور الأول – ازدياد التأثير الاقتصادي للعالم الصناعي، والاحتلال الأجنبي، وانتشار أفكار دينية وقومية راديكالية جديدة، ومقاومة الفلاحين للتغير الزراعي، والمقاومة الحضرية من جانب طبقة التجار التقليديين للواردات الأجنبية. وأدت هذه العوامل معا إلى مقاومة وتمرد كبيرين عبر المنطقة في العقود التي أعقبت عام ١٨٨٠. وفي مصر كانت القوى العسكرية الوطنية بقيادة عرابي باشا هي التي قاومت الغزو الأنجلو – فرنسي في عام ١٨٨٢، في حين شبت في عام ١٩١٩ – وبينما

---

٩) انظر إ. هـ. كار «الثورة البلشفية» (لندن : ماكميلان، ١٩٥٢)، المجلد الثالث لدراسة السياسة البلشفية في المنطقة.

بريطانيا تستعد لتنكر على الوطنيين المصريين حقهم فى حضور مؤتمر فرساى والمطالبة بالاستقلال – ثورة كبرى فى قرى دلتا النيل وفى المدن. وإلى الجنوب – فى السودان – اكتسحت ثورة جماهيرية بقيادة المهدى قوات حملة غوردون فى ١٨٨٥، ومنعت بريطانيا من اقرار سيطرتها لأكثر من عقد. وفى المناطق العربية من الامبراطورية العثمانية سبق الحرب العالمية الأولى تنظيم سياسى قوى ضد الحكم التركى، وفى الحرب نفسها هب القوميون والضباط العرب لمشاركة البريطانيين فى طرد العثمانيين شمالا [١٠]. وأعقبت فرض الحكم الاستعمارى فى الأراضى التى حررت من الحكم العثمانى سلسلة من الهبات – فى العراق فى ١٩٢٠ وفى سوريا فى ١٩٢٦ وفى فلسطين فى ١٩٣٦ – ١٩٣٩. وفى إيران كان هناك مشروع على نطاق البلاد ضد النفوذ الاقتصادى الأجنبى فى ١٨٩١، وهبة حضرية كبيرة ضد الشاه فى الثورة الدستورية فى ١٩٠٦ – ١٩٠٨، فى حين أقام الشيوعيون والوطنيون فى أعقاب الحرب العالمية الأولى نظاما ثوريا متميزا فى محافظة جيلان الشمالية [١١]. ومن ثم فقد ارتبط الوضع الاستراتيجى المعقد الجديد فى الشرق الأوسط ببداية سخط ومقاومة شعبية منتشرة للسيطرة الأجنبية، وستكون لكلاهما آثار تكوينية فى القرن العشرين.

واقترنت بهذه التعبئة لعناصر السكان الأصلية فى البلدان العربية وإيران فى الوقت ذاته حركة استيطان المستوطنين الصهيونيين لفلسطين. وقد بدأت هذه الحركة بالهجرة الأولى أو «الآليا» – فى سبعينات القرن التاسع عشر، وبحلول الحرب العالمية الأولى كانت هناك جالية يهودية كبيرة – وان ظلت أقلية – فى فلسطين [١٢]. وغيرت الحرب العالمية بصورة درامية الظروف التى يجرى فيها هذا الاستيطان: فقد أعطت لبريطانيا سلطة إدارية اتضح موقفها المشجع لهذا الاستيطان كسياسة فى وعد

---

١٠) يوفر جورج انطونيوس «اليقظة العربية» (لندن: هاميس هاتلون، ١٩٣٨) العرض القومى العربى النمطى لهذه الفترة.

١١) انظر فريد هاليداى «الثورة الإيرانية: هل كانت ممكنة فى ١٩٢١؟» «خامسين» العدد ٧ (١٩٨٠).

١٢) من بين الكتابات الكثيرة عن هذا الموضوع انظر مكسيم رودنسون «إسرائيل والعرب» وباميلا آن سميث «فلسطين والفلسطينيون: ١٨٧٦ – ١٩٨٣» (لندن: كروم هيلم، ١٩٨٤)، وللعرض المقابل انظر والترلاكور «تاريخ الصهيونية» (لندن: ويدينفيلد ويكولسون، ١٩٧٢).

بلفور ١٩١٧ الذى وعد اليهود «بوطن قومى» فى فلسطين، وأرست فى أوروبا الأساس للظروف السياسية والاجتماعية التى ستدفع كثيرا من اليهود الذين تمكنوا من البقاء بعد الأزمة نحو ملاذ الشرق الأوسط الأكثر أمنا نسبيا. واستمرت الهجرات اليهودية الكبيرة إلى فلسطين فيما بين الحربين، وبحلول نهاية الحرب العالمية الثانية كانت الجالية اليهودية هناك من القوة بحيث تطالب بدولة مستقلة وتقيمها. (١٣).
وادعت بريطانيا النزاهة بين القوميتين الفلسطينية واليهودية، لكنها نفسها هى التى فتحت الباب أمام المستوطنين الجدد فى فلسطين (مع إغلاق باب بريطانيا ذاتها أمامهم)، ومع نهاية الحرب العالمية الثانية أصبحت عرضة للضغط الأمريكى - وكان حينئذ مناصرا للصهيونية بقوة - حتى إنها سلمت فى الواقع أمام الضغط المتصاعد من أجل قيام دولة إسرائيلية. وكانت النتيجة هى ظهور دولة غير عربية ثالثة فى الشرق الأوسط فى عام ١٩٤٨ : وهى دولة رفضت الدول العربية طويلا قبولها، وأصبحت بؤرة السخط القومى والدينى طيلة عقود. ومن الشائع الحديث عن مشكلة الشرق الأوسط وكأنها تتألف من النزاع العربى - الاسرائيلى وحده. وهذا تبسيط زائد، غير أنه وان لم يكن من الممكن اختزال تاريخ الشرق الأوسط الحديث إلى النزاع بين الإسرائيليين والعرب فقد تأثربه واشتعل وتشوه بدرجه ملحوظة (١٤).

وقد كانت تسوية الحرب العالمية الأولى - بكل تناقضاتها - هى التى أرست نظام دول الشرق الأوسط كما يبدو اليوم، فبعد الحرب مباشرة لم تكن هناك سوى أربع دول كاملة الاستقلال فى المنطقة. وكانت العربية السعودية واليمن الشمالية ملكيتين محافظتين: ظهرتا فى أجزاء شبه الجزيرة العربية التى تخلى عنها العثمانيون ولم تسع قوى استعمارية لممارسة سيطرتها عليها، واستولت على السلطة فيها تحالفات قبلية جديدة. أما الدولتان الأخريان فدولتان غير عربيتين أفلتتا من الحكم الاستعمارى بعد الحرب العالمية الأولى، جزئيا بسبب حجمهما وجزئيا بسبب شعور

---

١٣) انظر كريستوفر سايكس «مفترق الطرق إلى إسرائيل» (لندن / بلومنجتون: مطبوعات جامعة انديانا، ١٩٦٥) لمعرفه التأريخ البريطانى الليبرالى لهذه العلاقة.
١٤) انظر مكسيم رودنسون «آراء العرب فى النزاع العربى الإسرائيلى» فى «العبادة والجيتو والدولة» (لندن : كتب الساقى، ١٩٨٣).

كل القوى الخارجية بالحاجة إلى اقامة سد عازل جنوب الاتحاد السوفيتى: وهما تركيا وإيران. وكان كلاهما موضعا لمقاومة كبيرة للمنتصرين فى الحرب العالمية الأولى - واتخذ هذا فى تركيا شكل تمرد كمال باشا العسكرى فى ١٩٢٠ - ١٩٢٢، وأدى فى إيران إلى تعبئة شعبية أجبرت بريطانيا على التخلى عن خطتها فى عام ١٩١٩ لتحويل إيران إلى محمية.

أما بقية الدول العربية فقد خضعت كلها الآن للحكم الاستعمارى، وانقسمت إلى ثلاث مجموعات رئيسية، فدول المغرب، أو شمال افريقيا - وكانت كلها خاضعة بالفعل قبل الحرب العالمية الأولى - تضم ثلاث مستعمرات فرنسية (المغرب والجزائر وتونس) ومستعمرة إيطالية (ليبيا) ومستعمرتين بريطانيتين (مصر والسودان). وفى شبه الجزيرة العربية احتفظت بريطانيا بالسيطرة على ستة كيانات إدارية متميزة حول الساحل (الكويت والبحرين وقطر والدول المتصالحة العمانية وعمان وعدن، أو ما أصبح يعرف فيما بعد باسم جنوب شبه الجزيرة العربية). وفى المنطقة العربية الثالثة - المشرق - قسمت الأرض التى أخذت من الأتراك إلى خمس كيانات متميزة بين بريطانيا وفرنسا.

وكانت السيطرة الامبريالية على الشرق الأوسط قصيرة نسبيا، وبدأت عملية تصفية الاستعمار فى سنوات ما بين الحربين. وبحلول نهاية الحرب العالمية الثانية كانت مصر وسوريا ولبنان والعراق جميعا مستقلة شكليا: لكن عملية تصفية الاستعمار أصبحت عندئذ مسألة أكثر دموية وتناحرا. وأدت العملية فى فلسطين إلى نزاع مفتوح بين المستوطنين اليهود والفلسطينيين، وحين أقيمت فى عام ١٩٤٨ الدولة التى يسودها اليهود تحول نصف السكان الفلسطينيين إلى لاجئين (١٥). ولم تترك القوات البريطانية منطقة قناة السويس فى مصر نهائيا إلا فى عام ١٩٥٤ فى وجه معارضة: ثم حاولت بعدئذ العودة عند غزو السويس فى ١٩٥٦. وتشبثت فرنسا بالمغرب: وتطلب الأمر أرواح أكثر من مليون جزائرى من بين ١٤ مليونا حتى ينتصر الوطنيون فى حرب الاستقلال التى استمرت من عام ١٩٥٤ إلى عام ١٩٦٢ (١٦).

---

(١٥) عن آثار الاجتماعية للنزاع انظر باميلا آن سميث «فلسطين والفلسطينيون».
(١٦) أليستير هورن «حرب سلام وحشية» (هارموندزويرث، بنجوين، ١٩٧٤).

وفى اليمن الجوبية أحبطت خطط بريطانيا لاقامة محور استراتيچى لسياستها شرق السويس فى عدن على يد الوطنيين وثورة تزداد راديكالية ويقودها رجال حرب العصابات فى ١٩٦٣ - ١٩٦٧ "١٧". واستمر الحكم البريطانى فى بقية شبه الجزيرة العربية حتى عام ١٩٧١ حين حصلت آخر مستعمرات الخليج الفارسى على الاستقلال، وتضمن الانتقال فى الخليج قمعا شديدا؛ لحركة عمالية فى البحرين ولمقاومة العصابات فى محافظة ظفار فى عمان "١٨". ولم يقم الحكم الامبريالى فى الشرق الأوسط - على قصره - وينتهى إلا وسط مقاومة ونزاع شديدين. ولم تغد هذه النزاعات حول تصفية الاستعمار فاتحة فترة أكثر هدوءا، فقد مهد نشوب الحرب الباردة الأولى حول إيران فى عام ١٩٤٦ المسرح "١٩". وبالتالى كانت للتوترات فى الشرق الأوسط منذ تصفية الاستعمار أهمية تتجاوز الأهمية المحلية.

«توافق» الشرق الأوسط : ست خصائص للعالم الثالث

يميل الاعتراف بالأهمية الدولية للتطورات فى الشرق الأوسط إلى أن يتعايش مع نهج غير محقق للغاية وشديد التعمية إزاء الطابع الداخلى لهذه المجتمعات . ومن الجوانب الرئيسية لبلدان الشرق الاوسط تنوعها الشديد ، وهو عامل كثيرا مايتم تجاهله فى العبارات العامة عنها ، فقد أنتج التاريخ الحديث للشرق الأوسط ، وقرارات المنتصرين فى الحرب العالمية الأولى ، منطقة شديدة التنوع وعدم الاستقرار، ومن بين العشرين دولة المستقلة فى المنطقة ١٧ دولة عربية وثلاث دول غير عربية: إسرائيل وايران وتركيا . ويقترن بهذا التنوع العرقى تنوع ديموجرافى ، فمجموع السكان الذى يبلغ نحو ٣٠٠ مليون نسمة مقسم بصورة غير متساوية للغاية بين هذة الدول ، فثلاث منها - مصر وتركيا وايران - تضم كل منها نحو٦٠ مليون نسمة ، وبعضها - البحرين وقطر وعمان - يقل سكانها عن مليون نسمة. وتقابل بروز بعض

١٧) أنظر فريد هاليداى «شبه الجزيره العربية دون سلاطين» (هارموندرزويرث، بنجوين، ١٩٧٤) لمعرفة تاريخ الثورة الوطنية فى اليمن الجنوبى.

١٨) المصدر السابق.

١٩) كانت بريطانيا والاتحاد السوفيتى قد احتلتا إيران معا فى عام ١٩٤١ ، كجزء من تحالفهما ضد النازى وفى مجرى هذا الاحتلال أقيمت جمهوريتان كردية وأذربيجانية تركية ذاتا استقلال ذاتى فى المنطقة السوفيتية. وسحب الاتحاد السوفيتى قواته فعلا فى مارس ١٩٤٦، تاركا حلفاءه الإيرانيين يواجهون قمع قوات الشاه.

الخصائص المشتركة - الموقع الاستراتيجى والحضارة الإسلامية والطبيعة المجدبة وبالنسبة لمعظمها اللغة العربية - اختلافات ونزاعات كبيرة فيما بينها. فالشرق الأوسط - شأنه شأن أى منطقة أخرى فى العالم الثالث - توحده بعض السمات والعلاقات المشتركة بالعالم الخارجى، ولكن تقسمه التناقضات، وتميزه الاختلافات داخله.

ومن المفيد - قبل أن نحلل ما هو خاص فى الشرق الأوسط - أن نتبين عددا من خصائص مجتمعات الشرق الأوسط التى تتقاسمها - بشكل عام - مع مناطق العالم الثالث الأخرى.

فقد عاش الشرق الأوسط قرنا أو يزيد خاضعا لسيطرة العالم الرأسمالى المتطور، عن طريق الاستعمار المباشر فى بعض المناطق ومن خلال السيطرة غير المباشرة فى بعضها الآخر. وتوفر خبرة السيطرة هذه الاطار الأساسى الذى تشكلت فيه سياسة الشرق الأوسط ومجتمعه، والذى ولد سمات معينة نراها كذلك فى مجتمعات العالم الثالث الأخرى، وتشمل هذه السمات حركات المقاومة القومية، ودول ما بعد الاستعمار التى كثيرا ما تكون غير مستقره، وتطرفات التوزيع الاقتصادى، ومناورات الدول الأم، وتغلغل الاقتصادات الأم، فالشرق الأوسط - على كل غرابته البادية - لم يفلت من خبرات الاستعمار وما بعد الاستعمار المميزة لبقية العالم الثالث.

كما عاش الشرق الأوسط لفترة - مشتركا فى ذلك مع أجزاء من افريقيا جنوب الصحراء وكل الأمريكتين - استيطانا استعماريا مباشرا. وبشكل عام اتخذ الاستيطان الاستعمارى فى آسيا وافريقيا ثلاثة أشكال واسعة: استيطان يعقبه توافق طويل الأجل مع السكان المحليين (كينيا والمغرب)؛ واستيطان يعقبه رحيل اضطرارى (أنجولا وفيتنام)، واستيطان وقضاء على السكان المحليين (الجانب الأكبر من الأمريكتين). ولكن كان هناك نموذج وسيط محلى لم يكن فيه التوافق ولا القضاء ممكنا؛ وضع غير مستقر من نزاع طويل الأجل بعد الاستيطان (جنوب افريقيا). وقد ساد الخيار الأول فى غالبية الحالات فى الشرق الأوسط، وإما تم استيعاب المستوطنين أو طردوا فيما بعد (الجزائر وليبيا ومصر). ولكن فى حالة واحدة - هى حالة فلسطين

-- حدث بالتحديد ذلك الوضع الوسيط غير المحلول الذى وجد كذلك فى جنوب أفريقيا.

وبشكل مشترك مع كل العالم بعد الاستعمارى لا تعكس هياكل الدول والحدود فيما بين الدول فى الشرق الأوسط تقسيمات طويلة العهد وإنما قرارات المديرين الاستعماريين التى قطعت الروابط الاقليمية التى كانت موجودة. وهذا صحيح بالنسبة لشمال أفريقيا كما هو بالنسبة للدول العربية فى المشرق (العراق وسوريا ولبنان والأردن) ولدول شبه الجزيرة العربية. ورغم ذلك فإن حدود دول الشرق الأوسط - وإن كانت تحكمية فى أصلها - قد بقيت بعد رحيل الدول الامبريالية، فلم تتحلل الدول ولا حتى - ربما باستثناء اليمن - قد اندمجت بشكل ناجح أو دائم. بالعكس لقد استمرت تحت سيطرة مجموعات حاكمة لها جذورها فى الفترة الاستعمارية، فقد رأت هذه المجموعات أن أفضل ما يخدم مصالحها هو المحافظة على نظام دولة موروث عن الاستعمار.

وقد اتبعت بلدان الشرق الأوسط - فى علاقتها المتناقضة بالدول الأم - نمط دول العالم الثالث الأخرى، بطورت أشكالا من النزعة القومية تمجد خصوصيتها وأصولها التاريخية المتميزة، مع الحفاظ فى الوقت نفسه على العلاقات الاقتصادية بالبلدان الأم وتطويرها. وصورة وزراء النفط العرب بألبسة رؤوسهم وهم يتباحثون فى أسعار الأوبك تجسد جانبى هذا الموقف، فتمجيد الماضى الاسلامى، أو عظمة العرب المفترضة ودولهم المفردة، جزء من نمط أوسع فى العالم الثالث يتألف من رفض النظام الدولى الذى تسيطر عليه الدول الغربية وقبوله فى آن واحد، وبتركيز الرفض على [illegible] ما هو مادى.

ومرة أخرى - وبشكل مشترك مع العالم الثالث ككل - أدت العلاقة العنيفة مع البلدان الأم، والتوترات التى تولدها هذه الصلة داخل مجتمعات الشرق الأوسط - إلى موجات متكررة من الاضطراب الشعبى والتعبئة ضد قوى السيطرة الخارجية وضد من تعاونوا معها. وقد تخللت تاريخ الشرق الأوسط الحديث مرة بعد الأخرى الهبات والاضطرابات والمظاهرات والتمردات والاحتجاجات فى المدن والقرى والواحات ضد نفوذ الدول الأجنبية الحقيقى والمتخيل. وتشهد الهبات فى مصر

(١٩١٩ و ١٩٥٢) والثورتان الإيرانيتان (١٩٠٦ و ١٩٧٩) وثورة اليمن الشمالية (١٩٦٢) والجنوبية (١٩٦٣) والثورة الجزائرية (١٩٥٤ - ١٩٦٢) والهبات الشعبية المتكررة فى السودان (وخاصة فى ١٩٦٤ و ١٩٨٥) وكثير من حركات المقاومة الأخرى، بهذا النمط المتكرر من الهبات والتعبئة. وربما كانت طاقات شعوب الشرق الأوسط قد ضللت كثيرا، لكنها كثيرا ما كانت متمردة ومتشددة.

ويشترك الشرق الأوسط مع مناطق العالم الثالث الأخرى فى طبيعة هياكل دوله المحلية وطبقاته الحاكمة، فقد شهدت فترة ما بعد عام ١٩٤٥ استيلاء الحكام على هياكل الدولة الموروثة عن الاستعمار، واستغلالهم للفرص الاقتصادية الناشئة عن التكامل فى الاقتصاد العالمى. ونجحوا بهذه الطريقة فى دعم السلطة داخليا ضد رعاياهم ومنافسيهم المحليين. ورغم كل البلاغيات عن المشاركة الاسلامية أو القومية التى تجمع الحكام والرعايا، فقد اتسمت ولايات هؤلاء الحكام وإداراتهم بالاستخدام المستمر - والقاسى غالبا - لأدوات السيطرة السياسية والاجتماعية - القمع والمذابح والديماجوجية والرقابة والرشوة. وفضلا عن ذلك فإذا كان الحفاظ على السلطة على الطبقات الخاضعة هو الشاغل الرئيسى والأعم لهذه المجموعات الحاكمة فقد أبدت اهتماما مماثلا بالمحافظة على أشكال أخرى للسلطة - على المجموعات العرقية الخاضعة مثل الأكراد فى تركيا والعراق، وعلى المجموعات الطائفية الخاضعة مثل الشيعة فى لبنان، وعلى المرأة حيث استمر وضعها التابع فى الشرق الأوسط بأسره عن طريق الجمع بضراوة بين العنف والقانون والايديولوجية. وحين يتعلق الأمر بالحفاظ على آليات السيطرة - على أسس طبقية وعرقية وجنسية - فقد لجأ حكام الشرق الأوسط إلى كل الممارسات المألوفة للغاية من أجل تعزيز مراكزهم [٢٠].

شذوذات اقليمية؟ الإسلام، فلسطين، الوحدة العربية، النفط، الإرهاب

تبين أبعاد مجتمعات العالم الثالث التى عرضناها فيما سبق مدى ضآلة افلات الشرق الأوسط من خبرة مناطق العالم الثالث الأخرى فى عصر السيطرة

---

٢٠) انظر المجموعة الممتازة من صحيفة «خمسين» التى نشرها چون روتشيلد «جداول أعمال محظورة: التعصب والانحراف فى الشرق الأوسط» (لندن: كتب الساقى، ١٩٨٤) وبث بارون ونيكى كبدى (تحرير) «المرأة فى تاريخ الشرق الأوسط: الحدود المتحركة للجنس والعلاقة بين الجنسين» (نيوهافن: مطبوعات جامعة هارفارد، ١٩٩٢).

الامبريالية ثم الاستقلال بعد الاستعمار. كما أنها تفيد فى وضع خصوصيات الشرق الأوسط فى سياق أقل شذوذا، فالواقع أن الأحداث أو الاتجاهات التى كثيرا ما تعتبر مميزة للشرق الأوسط عن أجزاء العالم الثالث الأخرى يمكن أن تظهر فى هذا الضوء المقارن - أقل خصوصية بكثير. ويمكن ايضاح ذلك بالرجوع إلى الأمثلة الخمسة الرئيسية الأكثر شيوعا على خصوصية الشرق الأوسط : سيطرة الإسلام، والمسألة الفلسطينية، والتعلق بالوحدة العربية، وبروز الدول النفطية، وتفشى الإرهاب، غير أن هذه السمات البارزة الخمس للشرق الأوسط الحديث أبعد من أن تضفى طابعا نسبيا على المنطقة، بل هى توضح فى الواقع الكلية التحليلية لسياساته ومجتمعه.

فالدين الإسلامى - الذى نشأ فى شبه الجزيرة العربية فى القرن السابع - ليس - فى المقام الأول - قاصرا على الشرق الأوسط، فأغلبية مسلمى العالم الذين يبلغون مليارا أو نحوه ليسوا فحسب من غير العرب بل لا يعيشون فى الشرق الأوسط: فأكبر البلدان الإسلامية توجد خارجه وهى اندونيسيا وبنجلاديش وباكستان ونيجيريا. وفى الوقت نفسه فإن أعدادا كبيرة من العرب - فى لبنان وفلسطين ومصر والعراق - من المسيحيين. ومن ثم فإن الطابع السياسى أو الاجتماعى الاسلامى لا يكاد - بحكم التعريف - يحدد ما هو وعى خاص بالشرق الأوسط؛ فالتعميمات عن «السياسة» أو «المجتمع» التى تعبأ لتفسير الشرق الأوسط سيكون عليها أن تنطبق كذلك على هذه المجتمعات الأخرى غير الشرق أوسطية بالمثل، وأن تستبعد مسلك مسيحيى المنطقة. كما يكشف ما يفعله المسلمون عن حقيقة أن الإسلام لا يملى سياسة ما: فالإسلام ذاته مشروط سياسيا واجتماعيا. وإذا كانت للدين الإسلامى بعض الآثار النظرية المحددة على الممارسة الاجتماعية وحتى السياسية، وإذا كان يشرّع فى مجالات تستبعدها بعض الأديان الأخرى، فإن هذه الخصوصيات المذهبية ضئيلة وجزئية؛ وهى لا تقول لنا الكثير عما سيريده المسلمون أو يفعلونه فى أى مجتمع أو وضع سياسى. وهذا ما يثبته تنوع مسلك المجتمعات الاسلامية.

فلكى نفسر الأشكال الاجتماعية والمعتقدات السياسية **الخاصة** للناس فى المجتمعات المسلمة لابد من بحث عوامل أخرى خارجة عن الاسلام ومضافة إليه. ومن بينها أنماط سيطرة الدولة والحكم الطبقى، والعلاقة بالقوى الخارجية والتكوين

التاريخي للبلد واقتصاده »[٢١]. ومن المؤكد - كما سنرى فى الفصل الثانى - أن الثورة الإيرانية فى عام ١٩٧٩ قد اتخذت الشكل الذى اتخذته بسبب نظم معتقدات الشعب الايرانى، ووجود رجال دين مرتبطين بمسار للعمل السياسى. لكن الصورة الخاصة للإسلام السياسى التى اعتنقها الخمينى، واستعداد السكان لاتباعه، وعجز الدولة عن هزيمة خصومها العزل، وعدم مساعدة حلفاء الشاه له - كل هذه الأمور لا يمكن أن تفسر بالرجوع إلى القرآن »[٢٢]. وفى المنظور المقارن فإن الثورة الإيرانية التى جرت فى مدن إيران الكبرى بعد عقد من التغير الاقتصادى الاجتماعى السريع تشترك فى الكثير مع الحركات الشعبوية الحضرية فى بلدان العالم الثالث من البيرونية فى الأرجنتين إلى الجيتولية فى البرازيل إلى الحركات الجماهيرية لليمين الهندوسى فى الهند »[٢٣]. إن لها طابعا ايديولوچيا إسلاميا، لكنها لا يمكن أن تفسر بالإسلام بقدر ما لا يمكن لمسيحية مجردة أن تفسر حركات الفلاحين فى ألمانيا فى أوائل القرن السادس عشر، أو حركة «التضامن» في بولندا فى السبعينات.

وكثيرون فى الشرق الأوسط وخارجه يعتبرون المنطقة فريدة بسبب المسألة العربية - الإسرائيلية - ورفض العرب لسنوات طويلة قبول دولة إسرائيل، ونضال الفلسطينيين الطويل، ومقاومة إسرائيل لأى تسوية مع الفلسطينيين. وهذا النزاع فريد من بعض النواحى، لكنه ليس شاذا إلى هذا الحد، ذلك أن المسألة الفلسطينية - كما سبقت الاشارة - هى فى الأصل نتاج وضع استعمارى شهد فى القرن التاسع عشر التوسع الخارجى للاستيطان الأوروبى. ولم يكن الاستيطان عبر البحر المتوسط بأى حال خاصا بفلسطين : فقد شمل كل بلد فى ساحل البحر المتوسط الجنوبى من المغرب حتى فلسطين. أما ما كان خاصا فى حالة فلسطين فهو أولا الطابع الايديولوچى والدينى لحركة الاستيطان هذه التى تجسدت فى الصهيونية، وثانيا أن

(٢١) عن تكوين الدول انظر بوجه خاص بروملى «اعادة التفكير فى سياسة الشرق الأوسط» وروجر أوين «الدولة والسلطة والسياسة فى صنع الشرق الأوسط الحديث» (لندن: روتليدج، ١٩٩٢).

(٢٢) نجد أفضل تحليل للثورة فى أرڤاند إبراهميان «إيران بين ثورتين» (برنستون: مطبوعات جامعة برنستون، ١٩٨٢).

(٢٣) طورت هذه الحجة عن المشروطية الاجتماعية لحركة الخمينى جيدا فى سامى زبيدة «إيران، الشعب والدولة» (لندن: روتليدج، ١٩٨٩) وأرڤاند إبراهميان «الخمينية» لندن: آى . بى . توريس، ١٩٩٣).

المستوطنين الصهانية تطوروا إلى أمه إسرائيلية منفصلة فى حين لم يحدث أى من الحلين التقليديين للاستيطان (فلم يقض على السكان المحليين أو يسحقوا تماما، ولا هم استطاعوا أن يقاوموا إقامة دولة المستوطنين)، وثالثا الدعم المكثف للغاية، والحاسم فى النهاية، الذى حصلت عليه هذه الجماعة الاستيطانية من البلدان الأم، وخاصة من الولايات المتحدة الأمريكية. وقد أدى الطابع الخاص لهذه التجربة الاستيطانية - التى هى من حيث المنشأ والجوهر مماثلة مع ذلك لعشرات من عمليات الاستيطان الاستعمارى الأخرى - إلى هذا النزاع الذى نسميه الآن النزاع العربى - الاسرائيلى. أما أن المهاجرين - الذين كانوا فى الأصل جماعة متعددة العروق اجتذبوا من كثير من البلدان - قد أصبحوا هم أنفسهم أمة متميزة فأمر ليس فريدا بأى حال: فكثير من الأمم الحالية فى الأمريكيتين قد تشكلت على هذا النحو[٢٤].

وثمة سمة خاصة ثالثة ذات أهمية معادلة فى بانوراما سياسة الشرق الأوسط وترتبط ايديولوجيا بمسألة فلسطين هى: الحركة نحو الوحدة العربية[٢٥]، فالشرق الأوسط يضم ١٧ دولة مستقلة، فضلا عن فلسطين، تعتبر نفسها عربية، وترتبط رسميا بكل من الوحدة العربية و «التضامن» بشأن القضية الفلسطينية. وهى أعضاء فى منظمة اقليمية - الجامعة العربية - تأسست فى عام ١٩٤٥. وفى فترة ما بعد ١٩٤٥ قامت الدول العربية بعدة محاولات للوحدة أبرزها هى الوحدة بين مصر وسوريا فى فترة ١٩٥٨ - ١٩٦١. وواضح أن فشل محاولات الوحدة هذه لم يقلل من ارتباط الدول العربية بهذا الهدف، غير أن هذه السمة الشاذة ليست - عند البحث الدقيق - خاصة بقدر ما تبدو، فالارتباط بالوحدة ليس خاصا بالشرق الأوسط، وقد نجح فى بعض الحالات (الوحدة الألمانية والوحدة الايطالية فى القرن التاسع عشر)، وفى بعضها الآخر ذبل بعد فترة الحماس الأولى (وبوجه خاص

---

٢٤) ان كون إسرائيل ذات أصول استيطانية وتحتفظ بعلاقة استيطانية مع الفلسطينيين لا يستتبع - كما يدعو معظم القوميين العرب - أنه ليس للإسرائيليين بالتالى حق فى دولتهم. فكما أوضح رودنسون وغيره بجلاء يشكل الإسرائيليون الآن قومية متميزة لها حق فى دولتها (لكن هذا لا يبرر إنكار الدولة على الفلسطينيين)، فلعشرات من القوميات أصول استيطانية.

٢٥) روجر أوين «القومية العربية والوحدة العربية والتضامن العربى» فى كتاب طلال أسد وروجر أوين (تحرير) «الشرق الأوسط» (لندن: ماكميلان، ١٩٨٣).

التطلعات إلى الوحدة بين ثوريى أمريكا اللاتينية فى عشرينات القرن الماضى والتى انتعشت لفترة قصيرة على أيدى تشى جيفارا، وبين الدول الافريقية فى أوائل السبعينات التى كان يدعو لها نكروما). كما أبدت الدول الأوروبية فى العقد أو العقدين الماضيين اهتماما بمزيد من الوحدة وإلا فالتنسيق. وحركة الوحدة العربية واحدة من هذه الحركات التوحيدية.

وإذا نحن درسنا واقع الوحدة العربية دراسة أوثق فستبدو أقل اثارة للاستغراب، فهناك أولا واقع الوحدة على المستويات الاقتصادية والثقافية، فنمو الروابط الاقتصادية داخل العالم العربى - نتيجة ازدهار النفط - نمو كبير، يمكن أن نقيسه من حيث تدفقات الهجرة والأموال. لكن هذه الروابط ليست فريدة بأى حال، ويمكن تشبيهها بتدفقات العمل ورأس المال الأخرى فى الاقتصاد العالمى المعاصر. كما أنها فضلا عن ذلك قد خلقت (هيرارشية) جديدة بين المجتمعات العربية وليس قدرا أكبر من الاخاء أوالمساواة. ولا شك أن حاسة الوحدة الثقافية التى يشعر بها العرب - والتى تقوم على اللغة لكنها تمتد إلى الموسيقى والشعر والسينما والفكاهة أقوى منها داخل معظم أجزاء آسيا وافريقيا. لكن هذه الحاسة شبيهه بالتأكيد، لدى أمريكا اللاتينية المتحدثة بالأسبانية كما تغدو كذلك بين العالم الناطق بالإنجليزية "[٢٦]".

ومن الناحية الأخرى فحين نصل إلى الجانب السياسى فإن الواقع هو اللاوحدة العربية، وإذا نحن استبعدنا البلاغيات فقد بقيت دول ما بعد الاستعمار فى الشرق الأوسط منفصلة وغيورة على مصالح دولها وحكامها كغيرها. وبعد عقود من الديماجوجية حول الوحدة بقيت إنقسامات ما بعد الاستعمار قائمة فى العالم العربى، تماما كما بقيت فى افريقيا وأمريكا اللاتينية. ولا تمثل المسألة الفلسطينية فى الواقع سببا توحيديا مفارقا، فهى لم تؤد إلا إلى القليل من العمل المشترك والتضحيات المشتركة، وإلا حيثما تكون للدول بالفعل حدود مشتركة مع إسرائيل، وفى هذه الحالات يتخذ النزاع على الدوام شكل حرب على الحدود، وهى ظاهرة ليست بأى حال فريدة فى الشرق الأوسط.

---

٢٦) خالد خستانى «الفكاهة السياسية العربية» (لندن : كوارتيت، ١٩٨٣).

وكان التضامن مع الفلسطينيين أنفسهم بلاغيا إلى حد كبير. ففى الممارسة استخدمت الدول العربية قضية فلسطين من أجل المشروعية الداخلية، فى الوقت الذى تجنبت فيه المواجهة المباشرة مع إسرائيل وحاولت استخدام حركة المقاومة الفلسطينية ذاتها لأغراضها الخاصة. وقد أخفت ذروة النشاط الفلسطينى من عام ١٩٦٧ حتى منتصف السبعينيات هذا الأمر عموما. غير أن الفلسطينيين من عام ١٩٤٨ حتى عام ١٩٦٧ لم يسمح لهم بأى وجود سياسى مستقل فى العالم العربى، ولم يلقوا سوى اهتمام ضئيل. وساعدت التطورات بعد منتصف السبعينات - مبادرة السادات المنفصلة نحو إسرائيل فى ١٩٧٧، وإنقسام العالم العربى إلى عدة معسكرات فى ١٩٨٣ وهجوم سوريا وليبيا المباشر على قيادة عرفات لمنظمة التحرير الفلسطينية - على تبديد أسطورة الالتزام العربى الموحد تجاه الفلسطينيين. فقد كشفت هذه الأحداث المصالح المنفصلة للدول العربية التى تكمن خلف موقفها المشترك المفترض ازاء فلسطين.

وكان النفط مسألة رابعة جاءت لترمز - فى نظر البعض - إلى تفرد مجتمعات الشرق الأوسط. غير أن أمر هذا الذهب الأسود شبيه بأمر الإسلام. ففى المقام الأول لم تكن أغلبية منتجى الأوبك من العرب، وكثير منهم خارج منطقة الشرق الأوسط - ومن بينهم فنزويلاو الاكوادور ونيچيريا واندونيسيا - وثانيا يختلف أثر النفط على الدول المنتجة كثيرا حسب طبيعة المجتمع المعنى. لم يتمتع بفوائض النفط الكبيرة فى فترة ما بعد ١٩٧٣ سوى بضعة منتجين عرب - العربية السعودية والكويت وقطر والامارات - وظلت البقية متعطشة إلى رأس المال، وتواجهها - بتعداد سكانها الكبير - كثير من مشكلات البلدان النامية الأخرى. والأهم من ذلك أن واقع «قوة النفط» كان أضيق كثيرا مما كان يظن فى السبعينات، وبعبارات سياسية لم تستطع الدول العربية أن تغير إلى أى حد هام سياسات الدول الأم ازاء فلسطين: وأثبت «سلاح النفط» أنه وهم. ومن الناحية الاقتصادية تمكن المنتجون لبضع سنوات من رفع الأسعار وزيادة دخولهم الحقيقية بالتجمع لفرض موقف شبه احتكارى فى سوق مواتية. لكن قانون العرض والطلب هو الذى يفسر ذلك وليس أى خصوصية للشرق الأوسط. وربما كان كل ما حققة العرب سياسيا هو قدر من زيادة

مبيعات الأسلحة الأمريكية للعربية السعودية، وبضع عبارات مهدئة مما كان يسمى فى ذلك الحين الجماعة الاقتصادية الأوروبية: فبعد ١٩٧٣ لم يعترف بمنظمة التحرير الفلسطينية سوى بلد واحد من بلدان منظمة التعاون الاقتصادى والتنمية هو اليابان. وفضلا عن ذلك فقد أثبتت قوة الأوبك - حتى من الزاوية الاقتصادية - أنها مؤقتة : ففى بداية الثمانينات انخفض نصيب الأوبك فى السوق العالمية.

ويكمن تفرد النفط فى مجال آخر تماما، فى الشكل الخاص للمدفوعات الناشئة عنه، ريع للدول المنتجة لا يستتبع الروابط الأمامية والخلفية داخل الاقتصاد المحلى التى تميز الانتاج الأولى الآخر فى العالم الثالث[٢٧]. ويمكن جمع هذا «الريع» الدولة المنتجة، ومن يسيطرون عليها، من تجميع مبالغ مالية هائلة دون المشاركة فى أى شكل من أشكال الانتاج؛ وكان هذا هو الذى ولد التوترات الاجتماعية الكبرى داخل الدول المنتجة. وقد شوهدت هذه التوترات - ازدياد عدم المساواة فى الدخل، والفساد الجامح فى الدولة، ومشاريع التنمية المظهرية، واهمال النشاط والمهارات الانتاجية وخاصة فى الزراعة - فى لاجوس وجاكارتا قدر ما شوهدت فى طهران والرياض. ومن ثم فإن الإسلام والمسألة الفلسطينية والوحدة العربية والنفط لا تصنع شرقاً أوسط فريدا فى نوعه. فلا تحديد البنية التحتية الجغرافية ولا البنية العلوية الدينية - الايديولوچية يمكن أن يبنى شرقا أوسط مستثنى من الكلية التحليلية.

وأخيرا هناك مسألة الإرهاب، وهى مسألة تربط بشكل واسع فى ذهن الجمهور الغربى بالشرق الأوسط، ولاسيما بنوع خاص من المنحى الاسلاموى فى أعمال خطف الطائرات والأشخاص وتفجير المدنيين. والحق أن أعمالا من هذا النوع قد نفذت على أيدى مناضلين من عديد من الايديولوچيات فى الشرق الأوسط. غير أن هناك قدرا كبيرا من التشوش فى مناقشة الارهاب[٢٨]. وقدر من النسبية التاريخية أساسى هنا. وفى المقام الأول فإذا أخذنا «الإرهاب» باعتباره أى فعل ارهابى تقوم به

---

٢٧) حسين مهداوى «أنماط ومشكلات التنمية الاقتصادية فى الدول الريعية: حالة إيران» فى م. ا كوك (تحرير) «دراسات فى التاريخ الاقتصادى للشرق الأوسط» (لندن : مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٧٠).

٢٨) مناقشة تاريخية وأخلاقية جيدة انظر كونور جريتى «الإرهاب» (لندن: فابروفابر، ١٩٩١) ووالتر لاكور «الإرهاب» (لندن: ويدينفيلد ونيكولسون، ١٩٧٧).

مجموعة سياسية مدنية ضد مدنيين غير مقاتلين، فإن الظاهرة ليست بأى حال خاصة بالشرق الأوسط. فقد وجدت أعمال إرهابية من هذا النوع طيلة جانب كبير من التاريخ المدون، وكانت جزءا شائعاً في كثير من البلدان والحضارات فى القرن العشرين. ولم يأت الإرهابيون الأول فى السياسة الحديثة من الشرق الأوسط، بل كانوا من الفوضويين الروس، والجمهوريين الأيرلنديين، والقوميين الأرمن، والبنغاليين (الهندوس)، ليأتى بعدهم اليهود الصهيونيون والقبارصة الأتراك وغيرهم فى فترة ما بعد عام ١٩٤٥. ولم ينشأ الإرهاب السياسى الحديث فى الشرق الأوسط، أو بين المسلمين، ولا كان الطابع الأغلب للقائمين به من هؤلاء.

ولا تعانى مناقشة الإرهاب من التطبيق الانتقائى للتعبير فحسب بل كذلك من مشكلات التعريف، فقد استخدم التعبير ذاته فى الأصل فى سياق الثورة الفلسطينية لا ليشير إلى أعمال الارهاب غير الرسمى بل إلى استخدام الدولة للارهاب لأغراض سياسية. وبهذا المعنى فقد كان بالطبع أداة واسعة الانتشار فى دول الشرق الأوسط فى الفترة الحديثة، لكنه لم يكن قاصرا عليها بأى حال. وقد ارتكبت كثير من الدول العربية وإسرائيل وتركيا وإيران أعمال إرهاب ضد رعاياها أو ضد السكان الذين تفترض أنهم يمثلون خطرا فى الدول المجاورة، كما ارتكبتها أيضا – ولا نكاد نكون فى حاجة إلى تأكيد – دول فى جانب كبير من أوروبا وغيرها فى القرن العشرين.

وربما كان أكبر تشويش فى الجدال حول «الإرهاب» هو فكرة أن ممارسته تجرى عادة خارج المنطقة ذاتها – للأوروبيين أو لزوار المنطقة، للصحفيين أو السياح أو الدبلوماسيين. وقد حدثت هجمات إجرامية ضد مثل هؤلاء الناس، لكن أكبر قدر من الإرهاب وإلى مدى بعيد سواء من جانب الدول أو المجموعات غير الرسمية – قد نفذ داخل المنطقة ضد شعوب المنطقة نفسها. والعدد الأكبر من ضحايا إرهاب دولة ما هم على الدوام رعايا هذه الدولة. وبالمثل فإن عمليات القتل فى النزاع الطائفى (ويعد لبنان أوضح مثال) قد تجاوزت كل ما شهدناه فى العمليات الأجنبية للمجموعات المنشقة.

وكثيرا ما كان النقاش حول «الإرهاب» أداة، وسيلة، فى التبادل الجدالى أكثر

منه وسيلة للايضاح. والأمر الذى يفيد جانب كبير من استخدام التعبير فى تعميته هو قضية لماذا تناضل مجموعة معينة فى المقام الأول : فالمعنى الذى يأمل من يستخدمون التعبير فى اضفائه هو أن المناضلين المعنيين - بحكم الأساليب التى يستخدمونها - ليست لهم قضية مشروعة. لكن هذا - بعد لحظة من التفكير - أمر لايمكن الأخذ به، فبعض المجموعات - أو الأفراد - قد يرتكبون أعمالا إرهابية لذاتها أو للانتقام أو لاضطرابات سيكولوچية. لكن هذا ليس صحيحا إلا بالنسبة لمجموعات قليلة من الارهابيين، فمثل هذه الأعمال قد ارتكبتها فى الأساس مجموعات وان كانت تستخدم وسائل ذميمة إلا أن دافعها كان أهدافا سياسية تستحق النقاش على الأقل. وعادة ترتبط هذه الأهداف بشكل ما للاستقلال الوطنى. ودمغ أمثال هؤلاء «بالإرهاب» هو وسيلة لاستخدام إدانة (قد تكون مشروعة) للوسائل من أجل استبعاد مناقشة أهدافهم. ولكن سواء كنا نتحدث عن الفلسطينيين أو الصهيونيين أو رجال جبهة التحرير الوطنى الجزائريين أو الأصوليين المصريين فإن هناك قضايا خلف الإرهاب الذى تلفت هذه الأعمال الأنظار إليه. وفى أى تقدير أخلاقى لمثل هذه الأوضاع - كما هو الشأن فى الحروب الكبرى - فإن السلوك الإجرامى لابد أن ينتقص من قدر مشروعية أهدافها؛ لكن من النادر حقا أن يبطل الأول الأخيرة. وهنا - كما فى أيٍ من الأبعاد التحليلية الأخرى - فإن مسألة الارهاب فى الشرق الأوسط جزء من القضايا والجدالات السياسية الأوسع للأزمنة الحديثة وليس متميزا عنها.

تمييزات التاريخ

هذه هى الأصول التاريخية للشرق الأوسط المعاصر وخصائصه التكوينية التى يتقاسمها مع العالم الاستعمارى وما بعد الاستعمارى فى مجموعه. ولابد لهذه المناقشة أن توضح أن سمات سياسة الشرق الأوسط التى كثيرا ما يعتقد أنها تحدد تميزه ليست كذلك بأى حال، وقد أصبح ممكنا الآن أن نحدد بقدر أكثر من الدقة الخصائص التى لم تتولد بفعل دين مجرد اجتماعيا أو «عروبة» لازمنية، وإنما بفعل التاريخ النوعى لمنطقة الشرق الأوسط، والمجتمعات التى تكونه.

وقد ظل الشرق الأوسط فى فترة ما بعد الاستعمار متأثرا تأثرا شديدا بالطابع المفرد لمجتمعاته قبل الاستعمار[٢٩]. وواضح أن أشكال الاتصال وأفكار القومية الحديثة لم تكن موجودة قبل تأثير الامبريالية: ولكن فى إطار الامبراطوريات الاسلامية الكبيرة ارتبطت مناطق الشرق الأوسط الواسعة إلى درجة كبيرة بروابط التجارة والإدارة والدين والهجرة بطريقة حققت قدرا من الوحدة الثقافية والاجتماعية. وتعكس الايديولوچية الجارية عن وحدتة كمنطقة، أو عن العرب كشعب واحد، رغم صفتها الخيالية، بالفعل حقيقة أن بعض عناصر تلاحم ما قبل الاستعمار قد بقيت. وتعادل ذلك فى الأهمية كثير من السمات الخاصة للهياكل الاجتماعية قبل الاستعمارية: سيادة أشكال التنظيم القبلية لابين الرحّل فحسب بل بين السكان الزراعيين المستقرين فى شبه الجزيرة وفى بعض البلدان الأخرى مثل ليبيا، وتعلق كثير من السكان بالقيم الإسلامية التى توفر - على مشروطيتها السياسية - ثقافة شعبية مشتركة فى وجه السيطرة الخارجية الامبريالية وما بعد الامبريالية، ووجود قطاعات تجارية ومالية فى المدن معارضة للحكومة المركزية وقادرة (كما فى سوريا وإيران) على التعبير عن المعارضة السياسية لها فى الظروف المناسبة. وقد أثرت هذه السمات - بين السمات الأخرى للشرق الأوسط فيما قبل الاستعمار - تأثيرا جوهريا على السياسة والمجتمع فى العقود الأخيرة.

وزاد من تأثير هذه العوامل قبل الاستعمارية الأثر السطحى نسبيا للحكم الاستعمارى نفسه، وضيق ما أحدثته الامبريالية الأوروبية من تحول فى مجتمع المنطقة. وفى شمال افريقيا اتخذ الحكم الامبريالى بالفعل شكل الاستيطان الاستعمارى والتحول الزراعى : وكان الأول قويا بوجه خاص فى الجزائر والثانى فى مصر. أما فى بقية المنطقة - فى تركيا وإيران وشبه الجزيرة العربية والمشرق باستثناء فلسطين - فلم تحدث تحولات مشابهة فى مجتمع ما قبل الاستعمار. وأفلتت أربع دول من السيطرة الاستعمارية كلية؛ وفى بقية المشرق ودول شبه الجزيرة جرى الحكم الامبريالى من خلال قوى اجتماعية وسياسية محلية، إما موروثة عن فترة ما قبل الامبريالية كما فى الكويت وعمان أو فى شكل ملكيات وادارات محلية غرستها بريطانيا وفرنسا عقب انسحاب العثمانيين. وقد حدث هذا الامتناع النسبى جزئيا

٢٩) انظر أسد وأوين «الشرق الأوسط» لمناقشة هذه الأبعاد.

نتيجة الشح الاستعمارى وجزئيا لأنه لم يكن فى هذه الأرض القاحلة – باستثناء النفط الذى لا يتطلب انتاجه كما أوضحنا من قبل الكثير من الروابط الاجتماعية أو الاقتصادية – ما يجتذب التحول الاقتصادى (المتروبولى). وكانت نتيجة هذا الامتناع غير المألوف أن دول الشرق الأوسط فى شبه الجزيرة والمشرق قد اكتسبت – على خلاف معظم افريقيا وأمريكا اللاتينية وبقية آسيا – الاستقلال دون مساس بكثير من الهياكل الاجتماعية والسياسية العتيقة. واحتفظت كثير منها بطبقاتها الحاكمة فيما قبل الاستعمار. وحتى فى المغرب كانت درجة الاستمرار صارخة، كما بين بقاء ملك المغرب، وملك ليبيا حتى عام ١٩٦٩ (٣٠).

وكان من السمات البارزة الأخرى لمجتمعات الشرق الأوسط حدة الاختلافات العرقية والعقائدية. والقوة الحالية لهذه الانقسامات مستمدة – كما هو الشأن فى أماكن العالم الثالث الأخرى – من تجميعة للتركات التاريخية لما قبل الاستعمار مع الانقسامات الاجتماعية والسياسية الاستعمارية والمعاصرة التالية. وتبين الشواهد التاريخيه أن العلاقات بين الأديان والمجموعات العرقية المختلفة فى فترة ما قبل الاستعمار **لم تكن بالتأكيد** منسجمة أو متساوية تماما: ففكرة أنها كانت كذلك – وأن الانقسامات الحالية هى من صنع عامل خارجى هو الامبريالية وحده جزء من الأساطير القومية المعاصرة، لكن الحكم الاستعمارى فعل الكثير لزيادة تفاقم الانقسامات، بتحريك مجموعة ضد الأخرى، وباستثارة أشكال القومية التى تمجد ماضى مجموعة ما وبذا تثير تناحر مجموعة أخرى، وبتنشيط البحث الانقسامى عن قيم قومية «حقيقية». وبهذه الطريقة يشترك نمط النزاع الطائفى فى لبنان ومصر فى الكثير مع النزاع الطائفى فى قبرص والهند وسريلانكا واندونسيا. والنمط فى فلسطين يحوى عناصرا إضافية، تجمع بين النزاعات بين المستوطنين والوطنيين، والعداءات القومية لكنها إلى حد ما مكرسة لاهوتيا بين اليهود والمسلمين، والنزاع الشامل بين إسرائيل والدول العربية.

---

(٣٠) احتفظ العالم العربى بعدد من الملكيات أكثر من أى منطقة أخرى فى العالم ففى عام ١٩٩٥ كان ثمانية من حكام الجامعة العربية الاثنين وعشرين مازالوا من الملوك.

ولم يفتقر الشرق الأوسط الحديث إلى الحركات الشعبية، الاجتماعية فى أصلها، التى شوهتها وجرفتها القوى الحلقية والطائفية. ومرة بعد أخرى تطورت تناقضات اجتماعية فيما بين الطبقات فى الشرق الأوسط، لكنها بعدئذ اتخذت شكلا طائفيا أو دينيا أو حتى شوفينيا. وكما رأينا فقد كانت الحرب الأهلية اللبنانية التى بدأت فى عام ١٩٧٥ نتيجة النضج الطويل للتناقضات الاجتماعية داخل البلد، إذ تعرضت كتلة السلطة التى أقيمت فى الأربعينات لضغط متزايد من المجموعات المحرومة. وبالمثل عكست الحمية الإسلامية للثورة الإيرانية التوترات الاجتماعية الحادة داخل المجتمع الإيرانى التى خلقها ازدهار النفط وأوتوقراطية الشاه. وكثيرا ما تصاعدت حاسة الغضب والتضامن بين العرب مع محنة الفلسطينيين إلى ديماجوجية معادية لليهود وشوفينية، ارتدادية بقدر ما هى غير فعالة. وفى الوقت نفسه تأرجحت أقسام كبيرة من السكان الإسرائيليين - بينهم المجموعات الأكثر حرمانا اجتماعيا - خلف التعصب شبه الدينى لليكود وصنائعه الدينيين صراحة.

ان الشرق الأوسط يتسم بما هو خاص بالنفط، بالآثار الاقتصادية والاجتماعية الشاذة لانتاجه، فأقل من نصف دول الشرق الأوسط منتجة للنفط ، وأغلبية هذه الدول قليلة السكان. وغالبية الدول كبيرة السكان لاتمتلك نفطا. وقد أثار هذا التنافر بين السكان والنفط هجرة واسعة من الدول غير النفطية إلى الدول المنتجة للنفط، وفى الوقت ذاته مكّن منتجى النفط من استخدام ثرواتهم لأغراض سياسية فردية فى المنطقة. غير أن هذه القدرة على تركيز قوتهم قد اختلطت بالاقتصاديات الخاصة لانتاج النفط ذاته، الذى يرتبط أدنى ارتباط بالمجتمع الذى يجرى فيه. وفى هذا السياق كان الأثر الهام الأساسى - والوحيد فى الواقع - للنفط هو حصول الدولة النفطية على ريع كبير من المبيعات وراء البحار. والمدخلات من العمل أو رأس المال أو الزراعة صغيرة جدا: ومن هنا فإن لانتاج النفط طابع الانغلاق. وتعنى هاتان السمتان لانتاج النفط إذا ما أخذتا معا - توزيعه المتنافر، وتوفيره للريع بدلا من توليد دخل قومى - أن بعض الدول الأكثر اتساما باستمرارية ما قبل الاستعمار كانت هى ذات الدول التى حظيت بكميات كبيرة من فائض رأس المال، وقد استخدمت هذا الفائض

لا فى تعزيز قيمها السياسية فحسب بل كذلك قيمها الاجتماعية : شكل من أشكال «الإسلام» المحافظ سواء من النوع السعودى أو النوع القذافى.

وإذا كانت درجة النزاع الدولى قد بولغ فيها بالمقارنة بالمناطق الأخرى فقد اتسمت سياسات الشرق الأوسط بجمع فريد فى العالم الثالث بين التعبئة الشعبية والردة السياسية. غير أن هذا أمر ليست له سوى علاقة غير مباشرة بالنزاع العالمى السائد فى فترة ما بعد عام ١٩٤٥ - أى الحرب الباردة، فرغم كل قلق الغرب حتى عام ١٩٩١ من النفوذ السوفيتى فإن حقيقة أن الشرق الأوسط يتاخم الاتحاد السوفيتى، وأن الاتحاد السوفيتى قد لعب دورا فى دعم الدول المتحالفة معه، لم يكن لها فى النهاية سوى أثر ضئيل على الطابع المحلى للسياسة داخل المنطقة، وهذا ما تثبته قدرة مصر على المناورة بالمعونة السوفيتية، وعلى طرد الخبراء السوفييت فى ظل السادات، وكذلك أيضا التشهيرات التى انهال بها قادة جمهورية إيران الإسلامية على موسكو. وقد كان دور الاتحاد السوفيتى فى الشرق الأوسط استراتيجيا وعسكريا أكثر منه سياسيا. وكانت قوى اليسار التى نشأت كبيرة فى بعض الحالات: فقد كانت الأحزاب الشيوعية قوية فى بعض الأوقات فى إيران والسودان والعراق، لكن هذه الأحزاب تعرضت لقمع شديد، وواجهت منافسة متزايدة من الراديكاليات الإسلامية المنافسة. وفى بعض الحالات التى ظهرت فيها مجموعات ذات طابع «مناهض للامبريالية» واشتراكى مزعوم فقد اتخذ هذا شكل ديكتاتوريات عسكرية من نوع أكثر قمعا وشيفونية كما فى سوريا والعراق البعثيين. أما النظم اليسارية التى عاشت وتفادت فساد البعث - كما فى الجزائر واليمن الجنوبية - فكانت معزولة نسبيا عن التيار الرئيسى لسياسة الشرق الأوسط، ووقعت مع الزمن فى اغراءاتها التسلطية الخاصة.

وقد كشفت نهاية الحرب الباردة - فى عديد من النواحى - إلى أى حد تشارك المنطقة فى كثير من السمات الأوسع لتطور العالم الثالث، حتى وان احتفظت سياساتها بطابع خاص. فمع فتور النزاع السوفيتى - الأمريكى من منتصف الثمانيات فصاعدا أصبح من الممكن تناول دائرة من النزاعات الاقليمية

بطريقة أكثر دبلوماسية. وانتهت الحرب العراقية - الإيرانية في عام ١٩٨٨، وفى نهاية العام نفسه مهد اعتراف الفلسطينيين بضرورة حل قائم على وجود دولتين الطريق إلى المفاوضات العربية - وبوجه خاص الفلسطينية - التالية. وفى الوقت نفسه أدى انهيار الاتحاد السوفيتى إلى إعادة ترتيب مزدوجة للقوى الاقليمية بالسماح بعلاقات جديدة مع كل من موسكو وواشنطون، وظهور مراكز جديدة للنفوذ الاقليمى مثل تركيا فى اطار شرق أوسط أوسع يضم بعض الجمهوريات السوفيتية السابقة. ولعل أبرز قضية طفت على السطح فى البيئة الدولية المتغيرة هى الحالة المزعجة عموما لاقتصادات الشرق الأوسط، وهى أزمة كامنة كثيرا ماطمستها فى الماضى المواجهة العسكرية وأموال النفط. فقد واجهت معظم دول الشرق الأوسط بغض النظر عن الهيكل السياسى أو الاتجاه الايديولوجى، تحديا ثلاثيا يتمثل فى الانفجار السكانى وهبوط امدادات المياه وركود الانتاج الزراعى [٣١]. وهذه المشكلات - شديدة الشبه بالتحديات التى تواجه بقية العالم الثالث - هى التى تواجه الشرق الأوسط.

---

(٣١) توماس ناف «المخاطر على استقرار الشرق الأوسط فى التسعينات، الاقتصاد والسكان والمياه» فى ويليم لويس وفيب مار (تحرير) «ركوب النمر، تحدى الشرق الأوسط بعد الحرب الباردة»؛ (أكسفورد : مطبوعات ويستفيو، ١٩٩٣).

- ٢ -

الثورة الإيرانية فى منظور مقارن

دلل الفصل السابق -- فى استعراض واسع لتاريخ الشرق الأوسط الحديث على أن تطور سياسات المنطقة لا يمكن تفسيره بالرجوع إلى مجموعة من المبادىء الدينية، أو إلى كيان اجتماعى وسياسى ثابت ما يسمى «الإسلام». ويرمى هذا الفصل إلى اختبار هذه الحجة أمام الحدث الرئيسى فى تاريخ الشرق الأوسط الحديث الذى يبدو أنه يبين أهمية الإسلام أكثر من أى حدث آخر، فقد أنجزت الثورة الإيرانية فى ١٩٧٨ - ١٩٧٩ باسم الدين، وتردد صدى دعوتها إلى بعث الإسلام فى الشرق الأوسط كله وخارجه. ولم يطرح تحدى التفسير فى الفترة الحديثة، وإيضاح كيف أن حدثا يبدو دينيا هو نتاج عمليات أخرى - أكثر دنيوية - بمثل هذه الحدة فى أى مجال آخر.

فقد كانت الثورة الإيرانية فى الواقع أحد الأحداث الملحمية فى تاريخ ما بعد الحرب، تشمل مستوى بارزا من التعبئة السياسية، وأزمة على النطاق الدولى، ووحشية سياسية: فعلى عكس توقعات الكثيرين أطيح بنظام الشاه المستقر ظاهريا فى ١٩٧٨ - ١٩٧٩. وأقيم نظام ناجح بعد الثورة واستقر. غير أن الثورة - خلف أهميتها لتاريخ إيران الحديث والتاريخ العالمى فى مجموعه .. طرحت مسائل تحليلية معقدة، سواء على هؤلاء الذين يسعون إلى ربطها بالمسار العام للتاريخ الإيرانى الحديث، أو أولئك الذين يريدون مقارنتها بالثورات الحديثة الأخرى. كما أنها يمكن أن تصلح كدراسة حالة هامة لمدى امكان أن يفسر الإسلام مسار الأحداث السياسية فى سياق أواخر القرن العشرين. وإذا كانت الهبة الإيرانية تستحق اسم «الثورة» - المعرفة باعتبارها مستوى مرتفعا من التعبئة الجماهيرية وتدمير نظام سياسى واجتماعى قائم، وإقامة نظام جديد متميز - فإنها يمكن أن تبدو متغيرا غير عادى، وتطورا غير مألوف بقدر ما هو غير متوقع.

غير أننا يجب أن نذكر أن كل الثورات تكشف عن خصائص غير متوقعة، وأنها يمكن أن تقلب مخطط التحليل الاجتماعي بقدر ما تطيح بنظم السلطة القائمة. فقد تحدت الثورة الفرنسية كثيرا من الافتراضات العقلانية للتنوير. وسمى أنطونيو جرامشي - وهو نفسه قائد شيوعي إيطالي - الثورة الروسية «تمردا على «رأس المال»» بسبب الطريقة التي بدت بها تتحدى الحتمية الاقتصادية التي تكمن خلف التفكير الماركسي الأول. ولقد كانت الثورة الإيرانية بالتأكيد حدثا أصيلا، لكن من الأفضل أن نتحلى بقدر ليس بالقليل من الحذر عند تحديد أين تكمن هذه الأصالة بالفعل.

ومن ثم فإن مناقشة أولية لأصالة هذه الثورة يمكن أن تخدم ثلاث وظائف: منع الحصر السطحي للحالة الإيرانية في أنماط متصورة من قبل للتاريخ الإيراني أو لسوسيولوجيا الثورات؛ ومواجهة ادعاءات أن الثورة الإيرانية تمثل عملية أصيلة كلية، حدثا فريدا في نوعه لا يمكن أن تطبق عليه المفاهيم المتاحة للتحليل التاريخي والتفسير العقلاني، ومقابلة المفاهيم العامة عن كيفية تأثير «الإسلام» على السياسة والمجتمع بحالة خاصة ... حالة قام فيها نظام حكم إسلامي واستمر. ويمكن موازنة التأكيد الصحيح لجدة الثورة الإيرانية وطابعها الإسلامي بقدر من الحذر النسبي، بإيضاح أنه ليس كل ما حدث في إيران فريدا في نوعه أو مستعصيا على الفهم الخارجي كما قد يوحي الكثيرون.

ويمكن أن يقال ان جدة الثورة الإيرانية تكمن في المقام الأولى في الدور الذي لعبه الدين وبشكل خاص ما يسمى بتعبير فضفاض «الأصولية الدينية»، فللمرة الأولى في التاريخ الحديث (أي منذ ١٧٨٩) جرت ثورة كانت ايديولوجيتها السائدة، وأشكال تنظيمها، وشخصياتها القيادية، وأهدافها المعلنة، كلها دينية المظهر والالهام. وهذا بذاته يميز الثورة الإيرانية عن غيرها من ثورات العصر الحديث. وقد تضمن هذا الطابع الديني - بالنظر إلى الطريقة التي يسعى بها الإسلام إلى التشريع

فى كثير من مجالات النشاط الاجتماعى - محاولة لتحويل القانون والثقافة والسياسة والممارسات الاجتماعية فى إيران إلى نموذج يفترض أنه أعد فى القرن السابع الميلادى.

وتفيد دراسة مختلف السمات الأخرى لايديولوچية الثورة الإيرانية - التى كثيرا ما تغفل فى التركيز الأعم مما يجب على الدين - أن من المفارقات أنها بدورها ذات اشتقاق دينى، وتميز بدورها الحالة الإيرانية. وأول هذه السمات الايديولوچية هو رفض أفكار التقدم التاريخى : فآية الله الخمينى قد اقترح صراحة عودة إلى نموذج سابق للممارسة الاجتماعية والسياسية، ورفضا لكثير من جوانب الحداثة. وقد شوهدت مثل هذه التطلعات التاريخية والايديولوچية إلى الخلف فى ثورات وحركات قومية أخرى: فالماضى يمكن أن يستخدم دائما لتوفير مشروعية مريحة، لكن الحالة الإيرانية مضت شوطا أبعد، لأن مثل هذا الارتداد كان أساس البرنامج الثورى بأسره. وبالمعنى الدقيق فإن ما حدث فى إيران كان ثورة رجعية، بإعادة التعبير إلى معناه الأصلى، الفلكى، ليعنى رجعة إلى نظام سابق. وثمة نتيجة ثانية تنبع عن هذا، فرغم أن العوامل والتطلعات الاقتصادية والمادية لعبت دورا فى الثورة الإيرانية فقد مانعت القيادة فى الاعتراف بهذه الحقيقة، ومالت بالأحرى إلى رفض فكرة التحسين المادى. وحاول الخمينى التقليل من التطلعات المادية للسكان بغرس مثله الأعلى عن تعميم التقشف، حيث تنبذ السلع الاستهلاكية الغربية ويمكن للمؤمن أن يعيش فى حالة تؤدى بدرجة أكبر إلى الورع الدينى "[1]. وقد أعلن الخمينى ذات مرة أن هدف الثورة ليس تزويد الناس بشمام أرخص. وفى مناسبة أخرى أخبر الرئيس بنى صدر أن المقاطعة الأمريكية أثناء أزمة الرهائن لن تضر السكان، «ففى زمن الرسول كانوا يأكلون بلحة واحدة فى اليوم» "[2]. وثالثا فرغم طرح قضايا تأكيد ورفض ذات طابع قومى فقد جرت الثورة الإيرانية باسم دين كلى، وكان التركيز قليلا بالمقارنة على

---

١) كارل جرايونك «مفهوم الثورة فى العصر الحديث» (ڤيمار : هيرمان بوهلادس ناخفلوجر، ١٩٥٥)» الفصل الأول.
٢) محادثة بين الكاتب وأبى الحسن بنى صدر فى أوڤير سير أديز، فرنسا، أغسطس ١٩٨١.

إيران ككيان قومى. وكانت كليتها أكثر بروزا من الثورة الفرنسية أو الروسية. وقد اتضح هذا فى كل من التحول الثقافى الذى رافق الثورة، والذى شهد نبذ كثير من سمات الثقافة الإيرانية الأصلية إلى جانب القيم التى اعتبرت غربية، وتصوير الثورة الإيرانية باعتبارها أول حدث لعالم إسلامى ثائر فى الاطاحة بقاهريه "[٣]".

وتنبع من هذا خصوصية ايديولوچية رابعة هى رفض التاريخ، فبدلا من تمجيد أبطال ونضالات الأجيال السابقة - كما فعلت كل الحركات الثورية والقومية الأخرى "[٤]" - بدا أن الخمينى ينظر إلى كل قادة حركات المعارضة السابقين تقريبا - من علمانيين ودينيين على السواء - باعتبارهم عقبات أمام شرعيته، التى يستمدها من القادة الإسلاميين فى القرن السابع؛ النبى محمد وقادة الإسلام الشيعى. ويؤدى لجوء الخمينى الرمزى إلى المذهب لتأمين شرعيته إلى الخصوصية الايديولوچية الخامسة للثورة الإيرانية وهى أنها وان كانت هبة جماهيرية فإنها لا يكن أن تعتبر - حتى نظريا - ثورة ديموقراطية "[٥]". فقد أوضحت كتابات الخمينى ودستور الجمهورية الإسلامية أن السلطة الأخيرة موكولة إلى المرجع الدينى الملهم من الله؛ الفقيه، الذى يستطيع أن يضرب عرض الحائط بكل الأجهزة المنتخبة، وأن يملى أفكاره على المؤمنين. ومال الخمينى إلى الإيحاء بأن هذا لا يمثل مشكلة لأنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين المؤمن والفقية، ولكن لو وقع مثل هذا الحدث غير

---

٣) وهكذا يقول راديو الأهواز، الذى يذيع بالعربية، فى أول سبتمبر ١٩٨٠: «ان هذه الدولة الاسلامية المنتظرة ستقضى على كل عروش الطغاة التى أقيمت بجثث المقهورين. وسيقتص سيف العدالة من كل الدجالين والعملاء والخونة» انظر بقلمى «السياسة الخارجية الإيرانية منذ ١٩٧٩: الأممية والقومية فى الثورة الإسلامية» فى كتاب چوان كولى ونيكى كيدى (تحرير) «الشيعة والاحتجاج الاجتماعى» (لندن: مطبوعات جامعة ييل، ١٩٨٦).

٤) ومن الاستثناءات على ذلك الكاتب الشيعى الملا أحمد النرقى أحد أنصار المدرسية الأصولية التى أكدت قدرات السلطات القضائية فى الإسلام، لكن النرقى لم يمد هذه القدرات لتشمل كل السلطة السياسية كما فعل الخمينى فيما بعد (سعيد أمير أرچوماند «الدولة ونظام الخمينى الاسلامى»، و«دراسات ايرانية»، المجلد ١٣، الأعداد ١-٤ (١٩٨٠) ص ١٥٤). والأمر اللافت للنظر هو أن الخمينى لم يشر إلى هؤلاء الكتاب المحافظين السابقين الذين عارضوا دستور ١٩٠٦ العلمانى. والواقع أنه وان كان قد أبدى تسامحا فى البداية مع دستور ١٩٠٦ فانه فيما بعد قد اعتبر كل فترة الثورة الدستورية - على ما يبدو - مصدرا للحرج.

٥) تتضح هذه النقطة جيدا فى محمد جعفر وآزار الطبرى «إيران: النضال من أجل الاشتراكية»، «خمسين» العدد ٨، ١٩٨١.

المتوقع فإنه لم يكن ليشك فى غلبة إرادة الفقيه. ومن ثم فإن واقع الثورة الإيرانية يتباين بوضوح مع مفهوم الثورة الذى ساد منذ أواخر القرن الثامن عشر : فهى ترفض التقدم التاريخى، وتحسين الظروف المادية، والتأكيد القومى، والشرعية التاريخية والسيادة الديمقراطية، وهى خمس قضايا أثارتها رسميا على الأقل - حتى لو انتهكتها فى الممارسة - كل الثورات الحديثة منذ عام ١٧٨٩ فصاعدا.

غير أن هذا الطابع الدينى الإجمالى ليس شاملا حتى فى مظهره كما قد يفترض، فأفكار الخمينى أصولية فى ادعائها أنها تستمد كل شىء من النصوص المقدسة، لكنها ليست أصولية أو تقليدية من حيث أن هذين التعبيرين يعنيان ضمنا الارث عن الماضى، فالأفكار نفسها - وبدرجة أكبر أثرها السياسى والاجتماعى - جديدة، تعتمد على الظروف الاجتماعية الحديثة والجدالات السياسية الحديثة، التى تستمد منها بحرية وإن يكن دون نسبتها"[٦]. وفضلا عن هذا فإن من الممكن أن تطرح عن أفكار الخمينى نفس الأسئلة التى يمكن أن تطرح عن أى مجموعة من الأفكار الراديكالية التى تجد قبولا جماهيريا وتؤثر على التاريخ. أى مجموعات اجتماعية ساندت هذه الأفكار ولماذا؟ وما هى العوامل المحددة فى تاريخ البلد المعنى التى مكنت هذه الحركة من تجميع قواها فى الوقت الذى جمعتها فيه؟ ولماذا كان ممكنا لهذه المعارضة أن تهزم الدولة القائمة؟ وأى أنواع التغير الاجتماعى والسياسى صحبت انتصارها؟ ولدى الثوريين الإسلاميين إجاباتهم الخاصة عن هذه الأسئلة، وهى تشمل عادة الفعل الالهى. وقد يتردد آخرون فى قبول هذه الاجابات، حتى وإن نظروا لها باهتمام لما تكشف عنه من نوايا وايديولوجية من قادوا الثورة ذاتها. ومن ثم فإن من الممكن طرح إجابات مختلفة.

وستبدو الثورة الإيرانية - إذا ابتعدنا لحظة عن طابعها الدينى - مألوفة بقدر أكبر. فقد قام بها تحالف واسع من المجموعات الاجتماعية، واستمدت تأييدها من الأقسام الساخطة من الموظفين المدنيين وجماعات التجار، ومن جانب كبير من فقراء الحضر. وعبأ هذه القوى ضد نظام سياسى ديكتاتورى قائد كاريزمى بايديولوجية شرعية ثورية "[٧]. وبعبارة أخرى فقد تطورت الثورة الإيرانية فى السياق الذى ظهرت فيه

---

٦) سامى زبيدة «الإسلام والشعب والدولة» (لندن: روتليدج، ١٩٨٩).
٧) ايرفاند أبراهيميان «إيران بين ثورتين» (برينستون: مطبوعات جامعة بريستون، ١٩٨٢)، ص ٥٢٠ - ٥٣٧.

الحركات الشعبوية في كثير من مجتمعات العالم الثالث الأخرى. وحتى الطابع الديني للثورة ليس - في منظوره التاريخي - فريدا، فالتاريخ مليء بأمثلة حركات التمرد التي تتحدى الحكام الرسميين باسم الله، وبالقادة الكهنوتيين الذين نظموا مثل هذه الحركات. والتطلع إلى خلق نظام قدسي على الأرض يسود جانبا كبيرا من تاريخ أوروبا والشرق الأوسط في العصور الوسطى، وتاريخ الصين في القرن التاسع عشر. كما شهد التاريخ السكان الحضريين الجدد في بلدان أخرى يستديرون إلى الدين كوسيلة للاستجابة لتوترات بيئتهم، وفي إيران نفسها كان الملات في طليعة احتجاجات أخرى في الأزمنة الحديثة، وبشكل محدد احتجاج التبغ في ١٨٩١ والثورة الدستورية في ١٩٠٦[٨]. وما هو فريد في دور الدين في الثورة الإيرانية هو أنه برز في النصف الثاني من السبعينات، وبوجه خاص أنه نجح في التطويح بالنظام القائم.

غير أن أصالة الثورة الإيرانية لا تكمن فقط في طابعها الديني، فإذا كانت الهبة الإيرانية فريدة في البروز الذي شغلته هذه القضية «التقليدية» فقد كانت فريدة

---

٨) كدليل على الدور السابق لرجال الدين في إيران انظر نيكي كيدي «إيران: الدين والسياسة والمجتمع» (لندن: فرانك كيس، ١٩٨٠) وكذلك «الدين والعصيان في إيران: احتجاج التبغ الإيراني في ١٨٩١ - ١٨٩٢» (لندن: فرانك كيس ١٩٦٦). ومن حيث الدقة فليس في الإسلام رجال دين بمعنى هيئة من أناس رسموا بهذه الصفة لكنى استخدمت في النص الحالي تعبير «رجال الدين» بالتبادل مع تعبير «العلماء» - ويعني حرفيا من يعرفون - وهو التعبير العربي الإسلامي النمطي وكلمة «الملاء»، الكلمة المطبقة على رجال الدين الشيعيين في إيران. ولا يميل الإيرانيون أنفسهم إلى استخدام كلمة «الملا» بل أن يتحدثوا عن «الأخوند»، وهو تعبير ساخر قليلا عن رجل الدين العادي، أو عن «الروحانيات»، هيئة العاملين الدينيين. ويسمى كبار رجال الدين المجتهدين بمعنى أن لديهم سلطة الاجتهاد، أي الحكم المستقل في المسائل المقدسة، في حين يسمى الأعلى مرتبة آيات الله وتعني حرفيا وعلامات الله» وللمناقشة العامة للتعبيرات الايرانية عن رجال الدين انظر روى متحدة «عباءة الرسول» (لندن: شاتو ووينديرس، ١٩٨٦) (ص) ٢٣١ - ٢٣٢. ونظرا لعدم وجود أي (هيرارشية) راسخة فإن تسمية آيات الله هي نتيجة ترقية وسمعة داخل المؤسسات الإسلامية. وكان التعبير قاصرا - قبل الثورة - على عدد قليل من رجال الدين لم يكن الخميني أكبرهم سنا ولا أكثرهم علما. ويمثل تعبير «الإمام» الذي أطلق على الخميني تضخيما نفطيا، لكنه لقب شرفي، ولا يشير - على الأقل رسميا - إلى أي ادعاء بأنه واحد من سلسلة الأئمة الاثني عشر الذين يؤمن الشيعة بأنهم أتباع محمد الحقيقيون.

أيضافى سماتها «الحديثة» جدا. وإذا كانت الثورة الإيرانية هى أول ثورة معاصرة ذات اتجاه دينى فإنها كانت كذلك أول ثورة «حديثة» (٩). وتتضح هذه الحداثة فى أربعة جوانب. فأولا جرت الثورة فى مجتمع أكثر تطورا من الناحية الاقتصادية - الاجتماعية فى نواح رئيسية مما كانت عليه روسيا فى عام ١٩١٧ أو الصين فى عام ١٩٤٩. وكان نصف السكان يعيشون فى مناطق حضرية، والدخل بالنسبة للفرد يزيد عن ٢٠٠٠ دولار، وأيا كان التوزيع غير المتساوى لهذا الدخل فإنه يعنى أن معظم الإيرانيين الذين يعيشون فى المدن كانوا أفضل ماديا منهم قبل عقد، فلم يكن غير ذوى السراويل* هم الذين قاموا بالثورة بل أناس استفادوا ماديا من عملية التحديث الرأسمالى السريعة (١٠). وثانيا وقعت الثورة الإيرانية - على خلاف كل ثورات العالم الثالث الأخرى - فى المدن. وقد يكون كثيرون ممن شاركوا فيها فلاحين (أى لهم أصل ريفى)، لكنها كانت حدثا حضريا، أنتجته ظروف المدن الرئيسية فى السبعينات. والتباين مع الصين وفيتنام وكوبا واضح هنا. وثالثا - وأيضا على خلاف ثورات العالم الثالث الأخرى - جرت الهبة الإيرانية عبر مواجهة سياسية أكثر منها عبر نزاع مسلح. لقد لقى الآلاف مصرعهم فى الشهور الأخيرة من نظام حكم الشاه، لكنهم كانوا أساسا متظاهرين عزلا لارجال حرب عصابات. ولم تصبح المواجهة المسلحة

٩) ولدت الثورة الايرانية كتابات تحليلية واسعة الانتشار، انظر بين كتابات أخرى نيكى كيدى «إيران والعالم الإسلامى، المقاومة والثورة» (لندن: ماكميلان ١٩٩٥ فريدة فرحى «الدول والثورات ذات القاعدة الحضرية» (أوربانا : مطبوعات جامعة ايليواز، ١٩٩٠)، ومحسن ميلانى «ثورة إيران الإسلامية : من الملكية حتى الجمهورية الإسلامية» (بولدار، كلورادو : مطبوعات ويستفيو، ١٩٨٨)؛ ومنصور معادل «الطبقة والسياسة والايديولوجية فى الثورة الإيرانية» (أكسفورد : مطبوعات جامعة كولومبيا ١٩٩٣)، وميساغ بارب «الأصول الاجتماعية للثورة الإيرانية» (نيوبرونزويك؛ مطبوعات جامعة روتجرز، ١٩٨٩).

١٠) ليست لدينا بعد المعلومات المفصلة اللازمة لاقرار من هى «الوجوه فى الزحام» التى صنعت الثورة الايرانية، أى تقييم دقيق للقوى الاجتماعية خلف الثورة، ففى حين أنه يبدو من حجم المظاهرات ومظهرها الخارجى أن أفرادا من كل المجموعات الاجتماعية قد شاركوا، فإن نسب مشاركتهم أقل وضوحا. وتوجد بعض المؤشرات الأولية فى فرهار كازيمى «الفقر والثورة فى إيران» (لندن : مطبعة جامعة نيويورك، ١٩٨٠). وهو يلمح إلى أن الجيل الثانى من العمال الصناعيين المهاجرين، وليس أفقر سكان مدن الأكواخ، هو الذى شارك بدرجة أكبر فى الاحتجاجات الثورية. وقد كانت الأقسام الأكثر فقرا لاتزال خارج الشبكات الاجتماعية التى كان يمكن أن تجتذبها إلى مظاهرات أواخر عام ١٩٧٨. وللاطلاع على دراسة هامة مبكرة لهذه القضية انظر ارفاند أبراهيميان «الجموع فى السياسة الإيرانية ١٩٠٥ - ١٩٥٣» فى هالى أشار (تحرير) «إيران : ثورة فى المعمعة» (لندن : ماكميلان، ١٩٨٥).

* الاسم الذى كان يطلق على جماهير الثورة الفرنسية من الطبقات الشعبية الفقيرة - المترجم.

الشكل السائد للمقاومة إلا فى الأيام الأخيرة لنظام الشاه : أما الشهور السابقة فقد سادتها مظاهرات الشوارع والاضراب السياسى العام، وهما شكلان للمعارضة يرتبطان بمخططات الثورة فى أكثر البلدان الغربية تقدماً "(١١)" وأخيرا حدث سقوط النظام القديم دون أن تضعفه مواجهه مع أى قوة خارجية، كما كان يعتقد أنه ضرورى للقضاء على نظام متسلط، فلا هزيمة فى حرب ولا ضغط اقتصادى دولى خطير قد ساعد على تقدم الثوريين الاسلاميين، وهم أنفسهم لم يتلقوا أى مساعدة ذات شأن من الخارج.

ومن منظور ثورات القرن العشرين فإن هذه السمات «الحديثة» سمات أصيلة شأن الطابع الإسلامى للحالة الإيرانية. ويمكن إذن أن نقول ان أصالة الثورة الإيرانية لا تكمن فى طابعها «التقليدى» ولا طابعها «الحديث» وإنما فى التفاعل بين الجانبين(١٢). فهذا الجمع هو المسئول عن كل نجاح الثورة وخصائصها فى المراحل الأولى، لكن تزايد الانفصال بين الجانبين هو أيضا الذى عقّد إقامة نظام ما بعد الثورة.

مسار الثورة

استغرقت الأحداث التى قادت مباشرة إلى سقوط الشاه فترة تزيد قليلا عن عام واحد. وقد بقى محمد رضا بهلوى على العرش منذ عام ١٩٤١، وأصبح حاكما أوتوقراطيا منذ عام ١٩٥٥ - حين أطاح انقلاب عسكرى بمساعدة الولايات المتحدة وبريطانيا بحكومة محمد مصدق الوطنية. ومنذ ذلك الحين لم تجر سوى معارضة متقطعة للنظام. وكانت فترة ١٩٦٠ - ١٩٦٣، حين احتج ساسة وطنيون وقسم من رجال الدين بقيادة آية الله الخمينى ضد سيطرة الشاه على الحياة

---

١١) كانت المظاهرات فى الشهور الأخيرة لنظام الشاه - والتى ضمت مليونى شخص فى طهران وعدة ملايين فى مدن المحافظات، أكبر مظاهرات احتجاج فى التاريخ البشرى. وقد عبأت الدول أعدادا أكبر فى مسيرات تأييد - كما فى مسيرة ميدان تيين آن من فى الصين - لكن حشودا كهذه لم تشاهد من قبل فى سياق معارض.

١٢) تعرض تعبيرا «حديث» و «تقليدى» لكثير من الانتقادات : ولا يعنى استخدامهما هنا قبول صورة أكثر عمومية للتطور الاجتماعى تتصور تقدما أحادى الخط من أحدهما إلى الآخر، بل هما يستخدمان هنا بمعنى استعارى لتمييز خصائص المجتمع الايرانى المرتبطة بماضيه عن الخصائص الناجمة عن تغيرات العقد الأخير.

السياسية، هى الاستثناء البارز. وبعد أكثر من عقد من الهدوء الظاهرى - لم تقطعه سوى أنشطة حرب عصابات صغيرة فى المدن - أصبحت المعارضة أكثر نشاطا فى عام ١٩٧٧ ، ووزعت بيانات انتقادية وعقدت اجتماعات احتجاج. وفى يناير ١٩٧٨ بدأت احتجاجات الشوارع، التى نظمها طلبة الشريعة فى مدينة قم احتجاجا على مقال صحفى أهان الخمينى المنفى. وفى البضعة شهور التالية وقعت احتجاجات واضرابات متوالية فى مراكز إيران الحضرية الكبرى، لعب فيها رجال الدين المحليون عادة دورا تنظيميا هاما، وقدم فيها السوق (البازار) - المركز التاريخى للتجارة والمال - تأييده بالاضراب.

غير أن النظام لم يبد فى خطر مميت حتى سبتمبر ١٩٧٨ حين حشدت المواكب الدينية التقليدية - بعد نهاية رمضان شهر الصيام - أكثر من مليون شخص فى طهران فيما تحول إلى احتجاجات سياسية. ولم يؤد فرض الحكم العرفى فى ٨ سبتمبر، وما أعقبه من اطلاق النار على المتظاهرين، إلى وقف حركة الاحتجاج الا مؤقتا. وفى اكتوبر بدأت موجة اضرابات. ورغم أنها نظمت فى البداية لتقديم مطالب اقتصادية أو للاحتجاج على فرض الرقابة على الصحف، فإن هذه الاضرابات حركت عمليه أدت إلى اضراب سياسى عام على نطاق البلاد فى أواخر نوفمبر وفى ديسمبر. وكانت الضحية الأولى هى حقول البترول التى أدى توقفها إلى وقف فعال لدخول التصدير الإيرانى وحرم القوات المسلحة من وقود الديزل. وفى ٥ نوفمبر - وتحت ضغط من قيادة عسكرية قلقة - عين الشاه حكومة عسكرية، غير أن الحكومة الجديدة - التى تفتقر إلى التماسك السياسى - كانت على أى حال عاجزة عن وقف الاضرابات، ووجدت نفسها فى أوائل ديسمبر مجبرة على السماح بجولة جديدة من مظاهرات الشوارع احتفالا بعيد عاشوراء الشيعى التقليدى. وأتاح هذا الفرصة لكى تصبح المطالبة بضرورة رحيل الشاه أكثر وضوحا عن أى وقت سابق وبحلول هذا الوقت لم يكن الخمينى قد تحول إلى رمز للثورة فحسب بل غدا قائدا يتزايد نشاطه، ومن قاعدته فى باريس أصر على ألا تهادن مع الشاه أو المرتبطين به بأى طريقة.

وفى ١٥ يناير ١٩٧٩ غادر الشاه إيران، تاركا خلفه جيشا خائرا منقسما وحكومة يراسها زعيم معارض سابق هو شاهبوربختيار. وقد بالغ بختيار - وهو

علمانى ملتزم وفرد شجاع - فى تقدير شأن كل من موارده السياسية وولاء الجيش، كما قلل من تقدير الدرجة التى فقد بها الثقة حين بدا أنه قبل منصبه من الشاه ورفض الخمينى التفاوض مع حكومة بختيار، وحين عاد إلى إيران فى أول فبراير أعلن مهدى بزرجان رئيسا لحكومة منافسة. ولمدة عشرة أيام كانت فى إيران حكومتان، ولكن فى ١٠ و ١١ فبراير، عقب العصيانات التالية الموالية للخمينى فى حاميات طهران انتزعت مجموعات من المدنيين المسلحين السيطرة على المبانى الحكومية والمعسكرات. وأعلنت القيادة المسلحة حيادها فى النزاع بين الخمينى وبختيار، ولاذ الأخير وشركاؤه بالفرار أو ألقى القبض عليهم مع بقية البلاط الملكى.

وبدأت حكومة بزرجان الجديدة عندئذ فى اقامة مؤسسات نظام ما بعد الثورة. وفى ٣٠ مارس أعلن استفتاء إيران جمهورية إسلامية. وفى نوفمبر ١٩٧٩ صدر دستور إسلامى جديد بالاستفتاء كذلك، وقبل الخمينى رسميا فقيها أو سلطة قانونية عليا بسلطات تنفيذية. وفى ١٩٨٠ انتخب أبو الحسن بنى صدر رئيسا للجمهورية. وبعد انتخابه اختار المجلس - أو البرلمان - الذى يسيطر عليه الحزب الجمهورى الإسلامى محمد على رجائى - أحد خصوم بنى صدر - رئيسا للوزراء. غير أن هذه التطورات المؤسسية قد طمستها عمليات وأزمات أخرى: فسيطرة الخمينى التى لا تنازع تقريبا على الجمهورية الجديدة أضعفت القوى السياسية الأخرى وشجعت التكتلية بين المتطلعين إلى الحصول على تأييده. وفى الوقت نفسه عاق تدهور هياكل البلاد الاجتماعية والاقتصادية، مقترنا بالعلاقات الدولية التى تزايدت عداء، محاولات خلق نظام جديد وسليم لما بعد الثورة [١٣].

وخلف هذه الجوانب التقليدية والحديثة التى أضفت على هذه الثورة طابعها

١٣) لم يكتب بعد عرض كامل للثورة، لكن هناك استقصاءات هامة لدى ابراهميان، وفى نيكى كيدى «جذور الثورة» (لندن : مطبعة جامعة ييل، ١٩٨١). ومن العروض الهامة كذلك روبرت جراهام «إيران: وهم السلطة»، الطبعة الثانية (لندن: كروم هيلم، ١٩٧٩)، ومحمد حسنين هيكل «عودة آيات الله» (لندن : أندريه دويتش ١٩٨١) و ل. ب. الويل سوتون «الثورة الإيرانية : انتصار أم تراجيديا؟» فى حسين أمير صاديقى (تحرير) «أفق الخليج الفارسى» (لندن: كروم هيلم، ١٩٨١). وأفضل عرض لشاهد عيان هو بول بالتا وكلورين رولو «إيران : الثائرة» (باريس : سدياد، ١٩٧٩) والدراسة البارزة عن تطورات ما بعد عرض هى شول باخاش «حكم آيات الله» (لندن: أى. بى توريس ١٩٨٤). ويرد عرض بختيار ذاته فى «إيمانى» (باريس : ألبين ميشيل، ١٩٨٢). وانظر كذلك حديثى معه فى «تقارير الشرق الأوسط» العدد ١٠٤، مارس أبريل ١٩٨٢.

الفريد والمتناقض كانت هناك سمات أخرى بارزة. احداها هى فجائية الحدث، فرغم المعارضة السرية فى الستينات والسبعينات، ورغم التوترات الاقتصادية – الاجتماعية المرتبطة بالتوسع الاقتصادى السريع وغير المتوازى، لم تشهد السنوات السابقة على الثورة اضطرابا سياسيا أو اجتماعيا كبيرا، كما لم تسبق الهبة أزمة اقتصادية كبيرة مثل انكماش يؤثر على أجزاء كبيرة من السكان، ولا تطورت هذه الأزمة داخل إيران نتيجة نزاع مع دول أخرى:فالنمط الذى كثير ما يلاحظ لثورة تعقب حربا أو تحديات دولية مماثلة أمام سلطة الدولة لا يمكن أن يطبق على إيران. وقليلون – سواء من المراقبين أو المشاركين – هم الذين كانوا يدركون حتى قبل ستة أشهر من سقوط الشاه أن النظام يواجه مشكله خطيرة، وحتى تصريحات آية الله تبين أن حاسة الثقة المتزايدة، التى انعكست فى مطالبه الأكثر فأكثر تشددا، قد تطورت استجابة لمسار الأحداث فى إيران نفسها. غير أن الثورة لم تكن حدثا عارضا: فهى لم تهزم أوتوقراطية متهرئة وإنما دولة كانت تبدو واحدة من أقوى نظم الحكم فى العالم الثالث وأكثرها حسما، وتمتعت فضلا عن ذلك بدعم كبير من الخارج. ورغم أن من الضرورى – على ضوء الأحداث التالية – أن نعيد النظر فى صورة نظام الشاه باعتباره نظاما فى ذروة قوته فسيكون من الخطأ أن نقلل من شأن القوة المشتركة للضغوط الثورية التى كانت ضرورية للاطاحة بالدولة الإيرانية المستقرة وبشكل مكثف وتخطيطى هناك خمسة مجالات رئيسية يمكن أن نميز فيها أسباب الثورة.

تنمية اقتصادية سريعة وغير متوازية

شهدت إيران فى العقدين السابقين للثورة تحولا اقتصاديا – اجتماعيا كبيرا، وقطعت خطوات كبيرة فى طريقها إلى أن تصبح مجتمعا رأسماليا صناعيا[١٤]. غير أن إيران لم تشهد فى العقود السابقة سوى تحول قليل نسبيا، وقد أدت التغيرات المتسارعة فى الستينات والسبعينات إلى توترات غير عادية داخل المجتمع، وأبقت على قطاعات قبل رأسمالية أو قبل صناعية معينة قدر لها أن تساعد الهبة فى ١٩٧٨.

---

١٤) يقدم روبرت جراهام تحليلا قيما لكثير من جوانب التغير الاقتصادى، انظر كذلك كتابى «إيران : الديكتاتورية والتنمية» (لندن: بنجوين، ١٩٧٩) والمراجع الواردة فيه. وعن الظروف الريفية انظر اريك هوجلاند «الأرض والثورة فى إيران، ١٩٦٠ – ١٩٨٠» (أوستين: جامعة تكساس، ١٩٨٢). ويرد استعراض اقتصادى عام فى م. هـ. بيساران «التنمية الاقتصادية والهبات الثورية فى إيران» فى هانى أمشار (تحرير) «إيران : ثورة فى المعمعة».

وكان السبب الرئيسى لوقوع الثورة هو أن النزاعات التى تولدت عن التطور الرأسمالى قد تقاطعت مع المؤسسات والمواقف الشعبية القوية التى قاومت عملية التحول.

وقد جاء حافز التوسع الاقتصادى من صناعة النفط الإيرانية، التى ارتفعت عائداتها من ٤٥ مليون دولار فى عام ١٩٥٠ إلى ١ر١ مليار دولار فى عام ١٩٧٠، ثم بعد مضاعفة الأوبك للأسعار – إلى ٥ر٢٠ مليار دولار فى عام ١٩٧٦. وبحلول أواخر السبعينات كان الدخل بالنسبة للفرد فى إيران يزيد عن ٢٠٠٠ دولار، وكان الناتج الصناعى ينمو بما يزيد عن ١٥ فى المائة سنويا؛ وما يصل إلى نصف السكان يعيشون فى المدن. وبدا أن الحضر الإيرانى يتمتع بازدهار واسع، وعمليا لم تعان أى مجموعة اجتماعية فى المدن هبوطا صافيا فى الدخل، لكن عملية التحول ذاتها – التى سميت خطأ «بالتحديث» – كانت متناقضة.

فهذا النمو الذى يحركه النفط قد ولد مشاكله الخاصة. فأولا كان توفر عائدات النفط يدعم كثيرا من مجالات الاقتصاد، ومن ثم مكّنها من أن تبقى غير تنافسية وغير انتاجية، فقد ساعد النفط التغيرات الاقتصادية، لكنه أعان كذلك قطاعات غير كفؤة، وغذى قطاع خدمات كبيرا وجهاز الدولة، وأعطى الحكومة الإيرانية وهم أنها تستطيع أن تضرب صفحا عن القواعد التى ينبغى أن تحترمها المجتمعات النامية التى لا يوجد فيها نفط. ورغم أن جانبا كبيرا من التغير الاقتصادى كان حقيقيا، فقد كان هناك الكثير كذلك مما هو وهمى. غير أن ازدهار النفط – حتى بشروطه هو – لم يكن يمكن أن يستمر، وشهدت فترة ١٩٧٧ – ١٩٧٨ تباطؤا نسبيا. وركد إجمالى الدخل القومى فى هذين العامين، وزاد التضخم، خاصة فى الايجارات، وأصبحت بعض السلع نادرة، وحدثت انخفاضات فى القوة الشرائية أثارت غضب سكان المدن. لم تكن هناك مصاعب واسعة لكن التباطؤ كانت له آثاره السياسية إذ فقد المنظمون الثقة، وفرضت الحكومة ضوابط الأسعار على التجار لمكافحة التضخم. ولابد أن لقرار حكومة أموزيجار من أجل تخفيض التكاليف بوقف اعانات الدولة لرجال الدين فى عام ١٩٧٧ كانت له بدوره آثاره.

غير أن الأهم بالنسبة لكتلة فقراء الحضر كانت ألوان عدم المساواة والتوترات المرتبطة بالازدهار نفسه : وفى الوقت الذى بدأت فيه الفجوة بين الدخول الريفية

والحضرية تنمو فى أواخر الستينات بدأت ألوان عدم المساواة فى المناطق الحضرية ذاتها تصبح أكثر بروزا. وفى منتصف الخمسينات تقدر أن العشرة فى المائة العليا من السكان تنفق ٤٠ فى المائة من المصروفات؛ وبالإضافة إلى ذلك كان فقراء الحضر يعانون من نقص المساكن، إلى حد أن بعضهم كان عليه أن ينفق ما يصل إلى ٧٠ فى المائة من دخله على الايجارات، وتضاعف سكان بعض المدن خلال عقد، ورغم أن المهاجرين ربما تمتعوا بالدخول الأعلى هناك فقد خسروا نظام الدعم فى المجتمع القروى. وزاد من تفاقم الأمور وجود فساد واسع، يشمل أفراداً فى الأسرة المالكة. وخلف عدم توازى التوسع الاقتصادى كان يكمن عدم توازى التحول ذاته: حقيقة أنه بالرغم من التصنيع ومن التحديث الجزئى فإن الانتقال لم يكن يتم. وفى الزراعة أدت الاصلاحات الزراعية فى الستينات إلى خلق قطاع من المحاصيل النقدية مرتبط بالاقتصاد الحضرى، لكن قدرا أكبر كثيرا من الأرض كان يزرع فى وحدات أسرية معزولة نسبيا عن بقية الاقتصاد. وكانت للمدن تقاليد طويلة من المؤسسات التجارية والدينية تتجمع حول البازارات كيفت - فى وجه التغيرات من أعلى - استقلالها وعداءها لدولة الشاه لكنها احتفظت بهما. وكانت هناك درجة عالية من التصنيع، حيث يستخدم مليونا ونصف مليون فى صناعة من نوع ما - وهو رقم كبير بمعايير العالم الثالث يمثل نحو ربع إجمالى القوى العاملة. غير أن الغالبية العظمى كانت مستخدمة فى وحدات حرفية صغيرة، تحتفظ بعمليات الإنتاج والقيم الثقافية لعصر سابق.

ويمكن أن تلاحظ ثنائيات مشابهة فى مجالات التوزيع والتمويل، فرغم ظهور نظام مصرفى حديث، ومنافذ تجارة تجزئة حديثة، فقد ظل جانب كبير من النشاط المالى والتجارى تحت سيطرة البازار الذى كان يسيطر فى الماضى سيطرة كاملة على هذه القطاعات. وكان تجار البازار يشعرون بالسخط على هبوط شأنهم النسبى على يد البنوك وتجارة التجزئة الحديثة، إلا أن مركزهم المطلق تحسن كثيرا نتيجة توسع النشاط الاقتصادى فى البلاد، بحيث مكنهم احتفاظهم بثلثى تجارة التجزئة من اقراض أولئك الذين تعتبرهم البنوك غير مقبولين. وكان البازار أيضا هو الذى مول تقليديا

المؤسسات الدينية، والمساجد والأضرحة والمدارس الدينية [١٥]. وكان هذا – في ذلك الحين – قطاعا يجمع بين النفوذ الكبير في البلاد والتناحر الشديد مع الهياكل الاقتصادية الجديدة ومع نظام يمثل تهديدا مباشرا لنفوذه بمحاولة تضييق المساحة التي يستطيع تجار البازار المناورة فيها. وكان هؤلاء التجار أحد مكونات مشاركة متفجرة تضم كذلك رجال الدين وفقراء الحضر، الذين احتفظوا بقيم مجتمع ما قبلالصناعة. ومن ثم فقد أبقى تحول المجتمع الإيراني – بل عزز – مؤسسات نشاط اقتصادي واجتماعي اكتسبت قدرة جديدة على المعارضة داخل الإطار المتغير الذي خلقه التحول.

ضعف الملكية السياسي

لم تساعد شخصية الشاه على اضعاف الجيش وحده بل والدولة كذلك. ولا يقتصر دور الفرد في التاريخ على أن يكون المحرك والوكيل بل يمكن كذلك أن يكون حلقة ضعيفة في نظام للسلطة السياسية. ولا يمكن لهذا العامل وحده أن يفسر الثورة الإيرانية تماما كما لا يمكن لشخصية لويس السادس عشر أو نقولا الثاني أن تفسر سقوط البوربون وآل رومانوف. لكن ابتعاد الشاه المتعاظم عن الواقع ساعد على ادخال برامج التنمية التي خلقت الإطار الاقتصادي – الاجتماعي للثورة. ولم يكن جهله بالظروف في البلاد إلى جانب ميله إلى الانسحاب إلى التأمل الصامت وضعف ارادته، مناسبا للتعامل مع أزمة ١٩٧٨ [١٦]. ويبدو أنه كان يعرف منذ عام ١٩٧٤ أنه يعاني من السرطان، وقد يفسر هذا كلا من تهور بعض مشاريعه والجبرية التي كشف عنها في شهور سلطته الأخيرة. وإذا جاز الدخول في مثل هذه التكهنات فإن المرء يستطيع أن يقول انه ما من ملك كان بوسعه أن ينقذ النظام في الشهور الأخيرة من وجوده، لكن أوتوقراطا من نوع مختلف كان يستطيع أن يطيل

---

١٥) شعر تجار بازار طهران بالحنق بشكل خاص في عام ١٩٧٦ حين اقترحت السلطات الحاكمة شق طريق حضري جديد يمر في قلب منطقة السوق.

١٦) اشتكى السفير الأمريكي ويليام سوليفان بمرارة من عدم حسم الشاه، وهي سمة لاحظها المراقبون الأجانب أثناء أزمة أوائل الخمسينات. ويذكر روبرت جراهام – وهو صحفي بريطاني قابل الشاه في سبتمبر ١٩٧٨ – أن الملك كان يرفض تماما تصديق وجود أزمة في طهران، ويبدو متحصنا [illegible] لأي مراقب عارض. وتوجد بعض الأدلة على [illegible] (انظر: [illegible] ونيكولسون ١٩٨٠).

أمد وجوده، أو أن يتخذ تدابير قسر فعالة فى أوائل عام ١٩٧٨. وأيا كانت أهمية هذا العامل الشخصى فإنه يبدو مؤكدا أنه أسهم فى التحلل السريع غير المتوقع للنظام.

ولم يتمتع نظام بهلوى - فى بعض الجوانب - بشرعية واسعة أبدا. فقد جاء كل من الشاه وأبيه إلى السلطة عن طريق انقلابات عسكرية، وحكم كلاهما حكما سياسيا ديكتاتوريا. وفى وقت سقوط الشاه كان هناك آلاف من المسجونين والمعذبين، ومن ثم فإن نعت الخمينى للشاه وأبيه باعتبارهما «مغتصبين» قد لمس وترا فى الحياة السياسية الإيرانية، رغم أن التفسير الدقيق لهذا التعبير ربما اختلف، حسبما إذا كانت قوى علمانية بديلة هى التى اعتبر أنها قد أزيحت (فى حالتى دستور عام ١٩٠٦ والانقلاب الذى طوح بمصدق) أم الدور القيادى الشرعى لرجال الدين. كما اعتبر البهلويين حاكمين غير شرعيين بسبب اعتمادهما على الدعم الأجنبى. ومن المؤكد أن محاولات الشاه لخلق مؤسسات وسيطة لاضفاء الشرعية فى فترة منتصف الستينات قد باءت بالفشل، فقد كان «المجلس» مجرد أشباح، ولم تحظ كل من البهلوية كايديولوچية قومية تشدد على الماضى قبل الإسلامى، ولا المفاهيم التسلطية عن الانفارماندارى أو «الوصاية» بقبول واسع.

غير أن نوعية عدم شرعية الشاه السياسية لم تكن دائمة: إذ يبدو أن ديكتاتورية الخمسينات، وآفاق التحسن الاقتصادى فى الستينات وأوائل السبعينات، قد سببت نوعا من التقبل الضمنى على الأقل، لكن من المفارقات أن أثر ازدهار منتصف السبعينات كان هو تقويض هذا التقبل الضمنى بابراز جوانب عدم المساواة والفساد الكامنة فى النظام، كما لم يكن هذا متعلقا بفقراء الحضر وتجار البازار وحدهم: بل لقد كشف كذلك أحد أوجه الضعف القاتلة للنظام وهى اغتراب قطاعات واسعة من الطبقة الوسطى فرغم أن هذه الطبقة استفادت من النظام، ولم تكن لتتوقع كثيرا من التحسن دون الشاه، فقد عجزت عن أن تساند الحكومة بنشاط. ولا يمكن ارجاع اغترابها فحسب إلى أن النظام كان ديكتاتورية تنكر على الأغنياء والمتعلمين أن يكون لهم صوت فى شؤون الحكم الذى عكس ببساطة الأجنحة المحددة فى البلاط والتوزيع المعوج لثروة النفط، فهنا اختلفت إيران عن اسبانيا فرانكو وشيلى بينوشيه: فرغم أن التحسن المادى المقدم للطبقات الوسطى كان أكبر كثيرا فى إيران، فقد كان الأمر ... أيضا بالنسبة لانفصال من فى السلطة عن الطبقة الوسطى. وكانت

النتيجة هي أن الشاه عجز عن تعبئة دائرة اجتماعية نشطة في فترة نجاحه، وهكذا ترك معزولا طيلة مسار الثورة.

ويساعد هذا الصدع في تفسير سمة هامة أخرى للثورة هي ضعف معنويات الجيش. وكان من أسباب ذلك شكل المواجهة الذى اتخذته الثورة، فقد تجمعت حشود هائلة عزلاء، تساندها ايديولوجية الإسلام المثيرة للارتباك والتى يمكن أن تكون مسيطرة، وهذا خطر يواجه أى جيش صعوبة في مقاومته في غياب فرصة المبادرة بالهجوم. كما أن هيكل الجيش، بهيئة ضباطه الأعلى الفاسدة وكتلة المجندين في الأسفل، جعله كذلك قابلا لضعف المعنويات السياسية. وقد أولى الخمينى نفسه اهتماما كبيرا لهذه القضية موجها نداءات من شأنها تقويض الجيش مع تفادى المواجهة الدموية في الوقت نفسه. وكان من العوامل الهامة الأخرى مسلك الشاه نفسه، وعجزه من ممارسة قيادة قوية في الشهور الأخيرة. وحين غادر البلاد في يناير ١٩٧٩ كانت قيادة الجيش مقسمة. وقد سويت أزمة الأيام الأخيرة لأن قيادة الجيش العليا في وجه حركة الخمينى - وقعت اتفاقا سريا مع المعارضة (١٧). غير أنه خلف كل هذه العوامل تكمن حقيقة أن الجيش كان - منذ البداية - معزولا في المجتمع الإيرانى، فقد كان أداة الشاه، وكان معنى الهوة القائمة بين غالبية الطبقة الوسطى والنظام هي أن العسكريين في إيران - على خلاف البلدان الأخرى التى استولت فيها الجيوش على السلطة لاستباق الثورات - كانوا يفتقرون إلى التأييد السياسى والاجتماعى الذى يمكن أن توفره دائرة سياسية نشطة.

الأئتلاف الواسع لقوى المعارضة

تنازع دراسة تيداسكوبول للثورات الفرنسية والروسية والصينية بقوة فكرة أن الثورات أنشطة عمدية - تنتظم فيها مجموعة من الناس بوعى للتطويح بنظام ما (١٨).

---

(١٧) سمح للجنرال كارباخى رئيس أركان الجيش بالتقاعد في منزله ثم انتقل بعد ذلك إلى المنفى وكان الأكثر غموضا هو الجنرال فاردوست الرئيس السابق لإدارة مخابرات الشاه الذى قيل إنه أصبح رئيسا للساقاما، منظمة أمن الدولة الجديدة.

(١٨) تيدا سكوكبول «الدول والثورات الاجتماعية» (كمبريدج: مطبعة جامعة كمبريدج، ١٩٧٩) ص ١٤ - ١٨. وقد [illegible] أفكار سكوكبول نفسها عن الثورة الإيرانية في «الدولة الريعية والإسلام الشيعي في الثورة الإيرانية» في «النظرية والمجتمع» مايو ١٩٨٢ الذى أعيد طبعه في تيداسكوكبول (تحرير) «الثورات الاجتماعية في العالم الحديث» (كمبريدج: مطبعة جامعة كمبريدج، ١٩٩٤)، وهي تشير إلى الضعف البنيوى [illegible] الدول الريعية والقدرة التعبوية للإسلام الشيعى كعاملين خاصين جعلا الثورة الإيرانية ممكنة.

وهي تبرز أن الثورات تنشب فى أوضاع من الأزمة الهيكلية للنظام المعنى، وأن من يبدأون الثورات ليسوا بالضرورة هم من يتولون السلطة فى النهاية فى نظام ما بعد الثورة. وكل الثورات تنتج مجموعات تتحدث عن «خيانة» القضية. وفى إيران حلت محل الليبراليين ومحاربى العصابات الذين كانوا ينازعون النظام صراحة فى ١٩٧٦ و١٩٧٧ قوى رجال الدين والبازار فى يناير ١٩٧٨. والواقع أنه حتى داخل القوى الإسلامية نفسها فقد انتقلت القيادة بالتدريج من رجال دين حذرين مثل شريعات - مدارى ومن مناضلين مسلمين اصلاحيين مثل بازرجان وبنى صدر - إلى رجال الدين الأكثر تشددا من نوع الخمينى بهيشتى. وفى الوقت نفسه لم يقم بالثورة حزب سياسى، ومن الادعاءات التى يرددها المناضلون الإسلاميون بأكبر إعتزاز إن «قوتنا الأعظم هى افتقارنا إلى التنظيم[19]».

وقد كان ائتلاف القوى الواسع الذى صهر على عجل والذى أطاح بالشاه قويا بالتحديد بسبب طابعه المتنوع والتلقائى، كما كان كذلك أحد أسباب التكتلية والشلل فى فترة ما بعد الثورة. ومن الناحية الأخرى لعب التنظيم دوره فى الثورة الإيرانية. وكانت الأحزاب السياسية العلمانية صغيرة ولم تلعب سوى دور ثانوى أو حتى هامشى فى أحداث ١٩٧٨ - ١٩٧٩؛ وحتى حين شاركت فقد اضطرت إلى الانضمام إلى الاتجاهات الإسلامية السائدة. وكان الأهم كثيرا هو تنظيم رجال الدين، فقد كان بحكم وجوده فى كل مكان فى المدينة ومراكزه فى المساجد والأضرحة قادرا على استخدام الشبكات الدينية لتعبئة السكان. وربما كانت هذه الشبكات لامركزية ولم تكن موجهة فى الأصل لأغراض سياسية، لكنها اكتسبت دورا تنظيميا قياديا فى أزمة عام ١٩٧٨، واكتسبت فى الخمينى - فى النصف الثانى من ذلك العام - قائدا عنيدا وجذابا. وخلف رجال الدين كانت هناك أيضا مجموعة «فدائيى إسلام» السرية، وهى مجموعة مناضلة تأسست فى الخمسينات. وهناك ما يدعو إلى الشك فيما إذا كان الخمينى نفسه عضوا فيها، لكن بعض الشخصيات الدينية القيادية كانت أعضاء، وظلوا عازمين طيلة أكثر من عقدين على انتزاع السلطة من الشاه. وتبين حالة الثورة الإيرانية امكانية العمل الهادف فى وضع ثورى،

---

(١٩) إبراهيم يزدى وزير خارجية الجمهورية الإسلامية فى حديث مع الكاتب، طهران، أغسطس ١٩٧٩.

وقد كان رجال الدين هم الذين يوجهون الصراع بأكمله.

وتنوعت القوى الاجتماعية التي استجابت للحركة، ففي صدامات ١٩٧٨ الأولى كانت العناصر الرئيسية هم طلبة الشريعة وتجار البازار، لكن هذه المجموعات – الأقوى اتصالا بالسكان من الأحزاب العلمانية – تمكنت من التوجه إلى فقراء الحضر الذين أصبحوا (مشاة) المظاهرات الكبرى في الجزء الأخير من العام. وفي موازاة هذه الاحتجاجات واصل الطلاب والأحزاب عملهم، وبدا في الأسابيع الأخيرة للنظام أن أعدادا كبيرة من أبناء الطبقة الوسطى قد انضمت كذلك إلى المظاهرات. وكان الشعار المرفوع في الأسابيع الأخيرة بسيطا بدرجة كافية: «الاستقلال، الحرية، الجمهورية الإسلامية». والهدف الرئيسي هو خلع الشاه: وأيد كثيرون ممن كانوا يتشككون في صلاحية الخميني الحركة مع ذلك على أمل أن تستطيع تحقيق الهدف المنشود. وكان كثيرون من بين القوى العلمانية وقوى الطبقة الوسطى يأملون أن يستطيعوا – بعد أن يرحل الشاه – أن يثنوا الحركة بعيدا عن رعاتها الدينيين. ومكّن هذا أمثال هؤلاء من تأييد الحركة بقدر من التفاؤل، لكنه كان يمثل تقليلا من شأن القوى الدينية.

وكانت العلاقة المترتبة على ذلك بين الطبقات الاجتماعية والقيادة السياسية مثالا للتجمع بين القوى التقليدية والقوى الحديثة في الثورة الإيرانية، التي عبأت أعدادا كبيرة من أناس يمثلون مختلف المجموعات الاجتماعية. ودون مثل هذه الأعداد، وإثارة وعي العصيان في هذه المجموعات، لم تكن الثورة لتنجح. وأصبحت الاضرابات التي شلت البلاد منذ أكتوبر ١٩٧٨ ممارسة كبيرة وموحدة للقوة الاجتماعية من جانب طبقات مختلفة سعيا إلى هدف سياسي محدد. غير أن هذه الطبقات تحركت باسم – وتحت قيادة – قوة إسلامية تنكر صلاحية القوى الطبقية والأهداف الطبقية. وأوضحت فترة ما بعد الثورة أن العمال والتجار – رغم ما أبدوه من قوة في الثورة – كانوا عاجزين عن ممارسة قوتهم في استقلال عن السلطات الدينية، وبالأحرى في معارضتها. ويمكن للروايات اللاحقة أن تطرح أيامن جانبي هذه العملية – أنها كانت ثورة إسلامية حققتها جهود كيان غير متمايز من المؤمنين، أو أن الثورة كانت هبة بروليتارية خانها فيما بعد وسحقها رجال دين مغتصبون مناهضون للثورة، غير أن أيامن هذين العرضين لا يبدو كافيا. فقوة الثورة – فضلا

عن جانب كبير من مأساتها – تكمن فى الطريقة التى جمعت بها بين الجانبين.

دور الدين الإسلامى التعبوى

أنتجت عدة عوامل فى الثورة الإيرانية معا النتيجة الفريدة وهى دولة فى القرن العشرين يديرها رجال الدين ووفق خطوط مستمدة من القرآن والشريعة الإسلامية، ويكمن النفوذ الرئيسى فيها فى أيدى شخص معين دستوريا باعتباره مفسر النصوص المقدسة، ومن العوامل السلبية التى لعبت دورا فى ابراز الإسلام كايديولوجية للمعارضة تحطيم الشاه وأبيه المنتظم لقوى المعارضة العلمانية التى عبأت حركات الاحتجاج فى العقود الأسبق [٢٠]. وحتى مجموعات حرب العصابات – «الفدائيين» و«المجاهدين» – كانت فى حالة جزر فى منتصف السبعينات. وكانت النتيجة هى أن الدين أصبح فى إيران – كما فى المجتمعات الأخرى التى تخنق فيها أشكال الاحتجاج العلمانية – رمزا ومركزاً تنظيميا لاحتجاج كان يمكن لولا ذلك أن يتخذ شكلا علمانياً أكثر تقليدية. ولو أن مصدق لم يحتجز داخل إيران ثم توفى بعد ذلك فربما استطاع أن يطور قدرا من جاذبية آية الله الخمينى.

غير أن نظرية «الفراغ» هذه ليست كافية، ولابد من أن تؤخذ فى الاعتبار عدة عوامل أخرى. أولها أن الإسلام – بكل أشكاله – يعلن القدرة على التشريع لكل النشاط الإنسانى. فليس فى الإسلام تمييز رسمى بين الكنيسة والدولة (وإن كان رجال الدين فى الممارسة قد مالوا طيلة التاريخ إلى عدم تحدى مشروعية دولة يحكمها ملك أو حاكم آخر ليس من رجال الدين تحديا أساسيا)، ومفهوم العلمانية ذاته مستبعد نظريا، ويجب اضفاء المشروعية على أى أفكار اجتماعية باستنباطها من النصوص المقدسة. ومن حيث النظرية السياسية تجد هذه الدعوى تعبيرا عنها فى محاولة تحديد مفهوم «إسلامى» للحكم. وفى النشاط الاجتماعى يقضى الإسلام بأنماط سلوك للحياة اليومية والعلاقات الإنسانية، ولديه – شأن اليهودية والهندوسية

---

(٢٠) يوفر فترة مصدق منظوراً مقارناهاما لثورة عام ١٩٧٩، حيث سادت فى تلك الفترة القومية العلمانية وحركة جماهيرية مبوعبة: انظر ريتشارد كوتام «القومية فى إيران» (بتسبرج: مطبعة جامعة بتسبرج، ١٩٦٤). وقدم رجال الدين فى ذلك الحين قدرا من التأييد لمصدق لكنهم استداروا ضده فى عام ١٩٥٢ ولم يعارضوا انقلاب عام ١٩٥٣. ولم يشر الخمينى أبدا إلى اسم مصدق فى ضوء إيجابى، وقال أن سقوطه يرجع إلى تخليه عن الإسلام.

(لا المسيحية) – مفاهيم عما هو نظيف وغير نظيف، وينص على أنشطة طقوسية كل يوم، ومن ثم: فهو – بلغة علماء الأنثروبولوچيا – يجمع بين الدين القويم ortho-doxy والفعل القويم orthopraxy. ونتيجة لذلك فإن الدعوة إلى مجتمع إسلامي أو سياسة إسلامية أعمق جذورا بكثير في المبادىء الإسلامية الأساسية، وفي الوعي التاريخي للمجتمعات الإسلامية، من الدعوات المسيحية المشابهة. وكثيرا ما كشفت البلدان الإسلامية – في الممارسة – عن هوة واسعة بين المجالين الديني والعلماني، لكن هذا لم يغير التداخل النظري بين الاثنين الذي يمكن للمفكرين الإسلاميين أن يستندوا إليه.

والعامل الثاني هو إمكانية الاستنباط الايديولوچي من الإسلام عموما، ومن الإسلام الشيعي بوجه خاص [٢١]. وفي حين تبذل جهود كبيرة من جانب المؤمنين وغير المؤمنين على السواء في الجدال حول أي مبادىء سياسية يمكن أن تستنبط من الإسلام، فإن كلا من شواهد التفسير وسيولة صياغة القرآن ذاته، توحي بأن النظرية الإسلامية تسمح بدائرة واسعة من الاستنباطات، فوفقا للظروف الخارجية للعصر، واهتمامات المفسرين الأفراد، يمكن أن تستنبط من النصوص المقدسة مبادىء مختلفة متباينة في حجيتها. ولا يأمر المبدأ بمسار محدد للنشاط بل يطرح قضايا يمكن أن تبرر عديدا من المسارات. ومن خطوط التفسير الممكنة ما يمكن أن نسميه **الديموطيقي** (في مقابل **الديمقراطي**). وليس في الإسلام (هيرارشية) دينية، ويتوقف مركز رجال الدين فيه إلى حد كبير على الرضا الشعبي. وفي الوقت نفسه فإن بعض أفكار الإسلام، مثل تأكيد المصلحة المشتركة لجماعة المؤمنين، ومعارضة الطغاة وتأييد النضال، يمكن أن تخدم قضية التعبئة الشعبية. [٢٢] وتؤكد بساطة اجتماعات الصلوات

---

(٢١) لمناقشة هذه المسألة انظر سعيد عامر أرجوماند «الإسلام الشيعي والثورة في إيران»، «الحكومة والمعارضة»، مجلد ١٦، العدد ٣ (صيف ١٩٨١)، وإدوارد مورتيمر «الايمان والسلطة» (لندن: فابر، ١٩٨٢) الفصل التاسع، وحميد الجار «دور العلماء المعارض في إيران القرن العشرين» في نيكي كيدي (تحرير) «العلماء والأولياء والصوفيون» (بركلي: مطبعة جامعة كاليفورنيا، ١٩٧٢)، كذلك لاغنى عن كتاب أخافي المشار إليه في الحاشية رقم ٢٥ فيما بعد.

(٢٢) يجد المناضلون المسلمون تأييدا لهم في بعض آيات القرآن التي يفترض أنها تعزز اتجاههم، وعلى سبيل المثال «ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين» (سورة القصص، ٢٨: ٥) وغير ذلك من النصوص التي تعد بعقاب سريع للقاهرين. والكلمة التي يستخدمها الخوميني عند الحديث عن «القهر» – كلمة «الظلم» – هي الكلمة الإسلامية الاصطلاحية التي تشير إلى الطغيان

الإسلامية ذاتها - على خلاف احتفاءات المسيحية - هذا الاتجاه الديموطيقى. فلأن كل هذه السياسات تدعى أنها مستمدة من كلمة الله، ويفسرها من يملكون مرجعية فإنها ليست ديموقراطية بأى حال، لكنها يمكن مع ذلك أن تخدم أغراض التعبئة السياسية.

وهناك أبعاد أكثر لهذه الامكانية الديموطيقية وغير الديمقراطية فى الإسلام الشيعى. فتقنيا كان الخليفة أو ما يعادله هو رأس الدولة فى الإسلام السنى. وكان تحفظاء من نسل النبى، ولما كانوا يجسدون السلطة الزمنية والدينية فلم تكن هناك - من الناحية النظرية على الأقل - مشكلة ضمان الحكم الشرعى. أما النزعة الشيعية الإيرانية - التى ولدت عن انقسام فى الحركة الإسلامية - فتقول إن الإمام الثانى عشر قد اختفى، وتؤمن باحتجاب أوغيبة هذا الإمام، ممثل الله على الأرض. كما تشدد كثيرا على معاناة الشيعة على أيدى الحكام الظالمين، وتوقير شهداء الشيعة - على وولديه الحسن والحسين. ويرتبط كلا العاملين للسماح بفكرة أن المذهب الشيعى ايديولوچية ترفض النظام الزمنى، وأنه انشقاق دائم فى مواجهة كل من الإسلام السنى (الأرثوذكسى) وسلطات الدولة القائمة (وفى وقت الثورة كان بعض مستشارى الخمينى من ذوى التعليم الغربى يحبون أن يرددوا «نحن تروتسكيو الإسلام» وبالطبع فإن هناك تفسيرات أخرى ممكنة، فالنزعة المحافظة ونزعة التهدئة السياسية يمكن بالمثل التوفيق بينها وبين المذهب الشيعى ، لأنه فى الجوهر ليس راديكاليا ولا توفيقيا. وطيلة أكثر من قرن بعد أن أصبحت إيران رسميا دولة شيعية فى عام ١٥٠١ كان رجال الدين مندمجين اندماجا كاملا فى هيكل الدولة، وقام المذهب الشيعى فى إيران فى القرن السادس عشر بوظيفة البروتستانتية فى إنجلترا فى ظل اليزابيث - دينا للدولة يرمى إلى تمييز مملكة الملك عن الدول الأخرى، وفى حالة إيران عن تركيا العثمانية، لكن هذا الترتيب تحطم فى القرن الثامن عشر، ومنذ ذلك الحين وجد عادة تعارض بين الدولة وبعض العلماء على الأقل، وهو صدام اشتعل عند بداية القرن العشرين [٢٣].

---

٢٣) توجد مناقشة ذكية دقيقة لهذه النقاط فى كتاب شاهروج اكهافى «الدين والسياسة فى إيران المعاصرة» (ألبانى، نيويورك، جامعة ولاية نيويورك، ١٩٨٠). ويبين أكهافى مشروطية الفكر الإسلامى، ومن هنا توافر دائرة واسعة من «التفسيرات» المتعادلة فى صحتها. وعن الإسلام كدين للدولة فى ظل الصفديين انظر آى . بى . بتروشفيسكى «الإسلام فى إيران» (لندن : مطبعة أثلون، ١٩٨٥ (الفصل ١٣).

ومن بين الآثار المختلفة والمشروطة الكثيرة للنظرية الشيعية الأصلية هناك أثران لهما أهمية سياسية خاصة، أولهما مؤسسي والأخر ايديولوجي. ويتعلق الأثر المؤسسي بالقواعد المالية لرجال الدين، ففي الإسلام الشيعي حيث تكون الدولة شرعية يدفع المؤمن الزكاة ويدفع رسما آخر يعرف باسم الخمس مباشرة إلى رجال الدين. ويعني هذا أن رجال الدين مستقلون عن الدولة بطريقة فريدة في العالم الإسلامي، وأن السكان يستطيعون أن يجعلوا العاملين الدينين يستجيبون لمطالبهم. وقد وجدت في إيران في الستينات والسبعينات مؤسسة تضم آلافا من المساجد والأضرحة، وعشرات الآلاف من الملات، وشبكة من المدارس الدينية، وهي مؤسسة يمولها أساسا رجال البازار، ومستقلة عن سيطرة الشاه[٢٤]. ومن الناحية الايديولوچية تعني هذه الصلة بالناس أنه ليس أمام رجال الدين مكان واسع للارتجال أو التغيير. واذيعكس الملات الايرانيون اهتمامات دائرة محافظة فإنهم أقل حرصا على مواجهة التحديات الفكرية للعالم الحديث من أقرانهم الأكثر استقلالية في البلدان العربية السنية[٢٥]. وتتعلق احدى مناقشات الشيعة الرئيسية بالمرجعية في فترة الغيبة : ففي حين تقبل إحدى المدارس السلطة الزمنية أو تنصح بعملية اخفاء صبورة؛ التقية، يدعو آخرون إلى دور سياسي لرجال الدين، ويستمدون مجرى العمل هذا من بعض المبادىء القرآنية. وكان هذا الخيار الأخير هو الذي اعتنقه الخميني. وفي المذهب الشيعي الشعبي تكمن أيضا قضايا ايديولوچية يمكن أن تستخدم لأغراض سياسية، من بينها قضية الشهادة والتضحية، التي تحتفل بها كل عام استعراضات الآلام احياء لذكرى وفاة الحسين في القرن السابع. والأخرى الإيمان بعصر ذهبي مقبل، هو الوقت الذي سيعود فيه الإمام الثاني عشر من الغيبة ليخلق مجتمعا عادلا على الأرض. وإذا كانت الأولى تؤدي إلى تطرفات نضالية سياسية في فترة ثورية فإن الثانية توفر هدفا لاهوتيا يمكن الكثيرين من الأمل في أن تستطيع ثورة إسلامية خلق مجتمع جديد حقا أفضل على الأرض. وقد تمكن الخميني بعدم تحديده لخصائص مثل هذا المجتمع من الاحتفاظ بتأييد دائرة واسعة من المجموعات الاجتماعية.

---

٢٤) يقدم ميكائيل فيشر في «إيران : من النزاع الديني إلى الثورة» (كمبريدج، ماساشوسيتس: مطبوعات جامعة هارفارد، ١٩٨٠) دراسة دقيقة لتنظيم مدارس قم ومنهجها الدراسي.

٢٥) يستشهد أخافي في «إيران والسياسة» ص ١٢٦ - ١٢٧ بأحد الملات الاصلاحيين الذي يندد (بآفام زاريجي) أي آثار عدم تعقل الجماهير، ويقول ان من الأفضل أن تصيبك «الفيضانات والزلازل والأفاعي والعقارب» من أن تخضع لإرادة الجماهير في أمور الاصلاح.

وتحتاج الثورات إلى تنظيم وايديولوجية، وكلاهما يوفره بقدرما المذهب الشيعى فى شكله الإيرانى المؤسسى. لكن الثورات تحتاج كذلك إلى قادة، وقد وجدت الحركة الإسلامية فى آية الله روح الله الخمينى مثل هذا الشخص. وكانت شخصية الخمينى وتاريخه يتناسبان مع هذا الدور، فقد عارض الشاه منذ أوائل الستينات، ونفى فى عام ١٩٦٤. وعرف بالأمانة والشجاعة، وهو يتحدث بلهجة واضحة غير مهادنة وكثيرا ما تكون قاسية، كما يكشف عن حكم سياسى ذكى: فقد رأى أن رصيده الأكبر هو ألا تكون له أدنى صلة بنظام الشاه، وأبقى نواياه بشأن النظام الجديد غامضة بقدر الامكان لكى يضاعف التأييد السياسى إلى أقصى حد. كما وجد اللحظة المناسبة لتوجيه الضربة - فعبأ أنصاره للدفعة الأخيرة فى أواخر عام ١٩٧٨، وأضعف الجيش بمهارة، وعاد ليتولى السيطرة الحاسمة على الدولة الإيرانية. ولقد تمتع الخمينى - كقائد ثورى - بالحظ، لكنه كان يتمتع كذلك بالمهارة.

وكان الخمينى - فى كثير من النواحى - تجسيدا للزعيم الكاريزمى. فقد برز إلى المقدمة فى فترة تغير وتوتر اجتماعيين سريعين، وبدا معصوما من العالم الخاطىء المهادن حوله. كما اكتسب لقبادينيا هو لقب الإمام، مما أوحى بقدر ما بأن دوره شبيه بدور الإمام الثانى عشر العائد. وكانت من الأسباب الأخرى لاتخاذه هذا اللقب أنه يمكّنه من تفادى مشكلة أنه ليس أكبر آيات الله فى الوقت الذى يضفى عليه سلطة دينية (أعلى). ومن المؤكد أن هناك كثيرين لم يؤمنوا بأنه هو الإمام الثانى عشر لكنهم رأوا مع ذلك أنه سيحقق مجتمعا عادلا كذلك الذى تعد به الدرامات الشيعية.[26] وهو نفسه لم يدع أن له الصفات المحددة للإمام فى المذهب الشيعى - القدرة على نقل كلمة الله كما تنقلها الملائكة، والقدرة على القيام بالمعجزات والعصمة، لكن مركز الفقية، أو المفسر الأعلى للقانون، حيث خلعت على كل من

---

٢٦) طور بعض منظرى الثورة الإسلامية مفهوم مجتمع عادل موحد، يقوم على مفهوم التوحيد الإسلامى، أو الوحدة بين الله والإنسان ومن بين هؤلاء الكتاب منظر من غير رجال الدين هو على شريعتى والرئيس السابق أبو الحسن بنى صدر، ولكن لا يبدو أن الخمينى نفسه قد تقبل أبدا هذا المفهوم، وقد ركز بدرجة أكبر على ضرورة تنفيذ قواعد الفقه الإسلامى.

لتفسير والقانون سلطة دينية، قد رفعه كثيرا بالتأكيد فوق كل البشر ورجال الدين الشيعة الآخرين. وبافتراض أن هذه الشرعية الدينية قد أرسيت قبل الثورة فإن نجاح أحداث ١٩٧٨ - ١٩٧٩ ذاته بدا معززا لمكانة الخمينى، ولهالة القدرة الممنوحة من الله التى سعى إلى غرسها [٢٧].

وهذا هو السياق الذى أصبح فيه فكر الخمينى بالغ النفوذ، فقد كان الخمينى ينتمى إلى جناح الأقلية بين الشيعة الإيرانيين الذين يؤمنون بالتفسير الفعال للمأزق الشيعى: فقد كان ينتقد الملكية، ويؤمن بأن على رجال الدين أن يلعبوا دورا قياديا فى الحكم. غير أن التطور المنطقى لهذه القضية لم يأت إلا استجابة للأثر المحتمل الذى يمكن أن يكون لها. وفى حين أن كتاباته الأولى فى الأربعينيات كانت تنتقد الملكية فإنها لم تمض إلى حد إدانتها صراحة، بل لقد قبل الخمينى فى الستينات شرعية دستور عام ١٩٠٦. غير أن محاضراته عن الحكومة الإسلامية التى نشرت فى عام ١٩٧١ ترفض الملكية وتدعو إلى مفهوم ولاية الفقية (وتعنى الولاية الحكم أو السلطة القانونية، وترتبط هنا بالفقيه وهو التعبير الإسلامى المتعارف عليه عمن يفسر القانون). ومن هنا فإن مفهوم ولاية الفقيه كما يطرحه الخمينى محاولة صريحة لاضفاء الشرعية على حكم رجال الدين الشيعيين فى المملكة الزمنية كما فى المملكة الروحية. غير أنه مضى إلى أبعد من ذلك فى عام ١٩٧٨ وعارض صراحة دستور ١٩٠٦، وطرح بدلا منه مفهوم الجمهورية الإسلامية؛ فكرته عن المجتمع الذى ينبغى للمسلمين أن يحاولوا إعادة خلقه على الأرض.

غير أن مفهوم الجمهورية الإسلامية، مع كل ما يستحضره من عودة إلى الماضى كان - ككثير من أفكار الخمينى الأخرى - مزجا ماهرا بين لقضايا القرآنية والقضايا الحديثة وتطلعات الشيعة إلى أن يروا ذات يوم مجتمعا عادلا على الأرض يقيمه الإمام العائد. وقسم الخمينى المجتمعات إلى فئتين من الناس - المستضعفين

٢٧) كان الخمينى يوصف رسميا فى فترة ما بعد الثورة بثلاثة ألقاب. الإمام، وقائد الثورة، ومؤسس الجمهورية الإسلامية. وتمثل هذه المصادر الثلاثة لشرعيته المرجعية الدينية، وهالة النجاح، والبرنامج الذى سعى إلى تنفيذه. وتبين التسمية التى كثيرا ما كانت تطلق عليه باعتباره «إمام الأمة الإسلامية» الطابع الملتبس للدائرة التى كان يراد له أن يمثلها: إيران أم العالم الإسلامى الأوسع؟

والمستكبرين – وهما تعبيرين قرآنيين بدأ استخدامهما بالمعنى الشعبوى «للمقهورين» و«القاهرين»[٢٨]. ولا شك أن هجومه على «الفساد» يتسم بنزعه أخلاقية قرآنية: فالتهمة الرئيسية التي أعدم بسببها كثير من أنصار الشاه هي «نشر الفساد في الأرض»[٢٩] غير أن تعبير الفساد يمكن – في نظر كثير من الإيرانيين الفقراء – أن يشمل كذلك نوقصا أكثر علمانية. حتى علاقة الخميني بالقومية كانت ملتبسة، لأنه في الفترة الأولى من حكمه لم يكد يشير إلى كلمة إيران على الإطلاق، مركزا بدلا منها على الإسلام وضرورة بعث «الدولة الإسلامية الكلية». غير أن لكثير من بلاغياته ضد الغرب والقيم الغربية رنة قومية لا تخطأ وتتبع ما كان كثير من المفكرين العلمانيين الإيرانيين يقولونه منذ وقت طويل[٣٠]. وهي تنتقى من تأثيرات فرانز فانون منقولة إلى إيران عن طريق فكر على شريعتي، الفيلسوف المسلم غير الكهنوتي، الذى كان لكتاباته تأثير كبير على الجيل الشاب[٣١]. وأجبرت الحرب مع العراق التي

---

٢٨) ترد كتابات الخميني الرئيسية في «الإسلام والثورة»، ترجمة وتعليق حامد الجار (بيركلي: مطبوعات ميزان، ١٩٨١).

٢٩) كان الاتهام بأنهم «مفسدون فى الأرض» اتهاما شائعا فى هذه القضايا، أما الاتهام الآخر فهو إنهم «محارب بى خردا («يشنون الحرب على الله»). وإذا كانت مفاهيم الشرعية أساسية فى تعبئة الأئتلاف الشعبوى فكذلك شأن مفاهيم إنكار الشرعية على الطرف الآخر. وكان وصف الخميني المفضل للشاه هو «الطاغوت»، وهو تعبير مستمد عادة من جذر عربي يعنى الطغيان والواقع أن لكلمة الطاغوت جذرا آخر، يعنى الوثن أو الإله الزائف. وفي المصطلحات التالية كان الخميني يوصف بأنه «بوت شيكان» – «محطم الأوثان» – باعتبار أن الشاه هو أول وثن تحطم وكارتر هو الثاني، وبنى صدر هو الثالث، وكان المأمول أن يكون القائد العراقى صدام حسين هو الرابع. و«بوت» كلمة فارسية تعادل كلمة «الطاغوت». ويتبين استخدامه لمصادر أخرى من تعبير سب آخر «الكرافاني» (من يرتدى ربطة عنق).

٣٠) وبشكل خاص الكاتب عليّ أحمد الذى كان كتابه «غربزاديچى» (التسمم بالغرب) شائعا للغاية بين طلاب الجامعة فى السبعينات. ورغم أن عليّ أحمد كان ابنا لأحد الملات فإنه كان أقرب إلى معاداة الكهنة فى كتاباته. ولعرض كتاباته أنظر متحدة «عباءة النبى» ص ٢٨٧ – ٣١٥.

٣١) عن عليّ شريعتي انظر فيتشر «إيران» وكيدى «جذور الثورة» ومانجول بابات – فيليب «المذهب الشيعي في السياسة الإيرانية المعاصرة: حالة على شريعتي» فى أيلى قدورى وسيلفيا حايم (تحرير) «نحوايران حديثة» (لندن: فرنك كاس، ١٩٨٠). وقد كان شريعتي بدوره معاديا للكهنة، ويعتبره معظم الحجج الدينيين دخيلا جاهلا. وتندرج كتاباته فى المجرى الرئيسى للكتابات الثقافية والقومية للعالم الثالث فى السبعينات. وقد توفى فى لندن فى عام ١٩٧٧. انظر كتابه «عن سوسيولوچيا الإسلام» (بيركلي: مطبوعات ميزان، ١٩٧٩).

بدأت في سبتمبر ١٩٨٠ الخميني على أن يولي القضايا القومية تركيزا صريحاً أكبر: وتماما كما اضطر الغزو الألماني في ١٩٤١ ستالين إلى إثارة عظمة روسيا الأم فقد اتجه إلى تعبئة التأييد باسم الوطنية الإيرانية. وبهذا المعنى فحتى الفقيه ودور الإمام يمكن أن يجسدا الأفكار المألوفة للقيادة القومية – الشعبوية [٣٢].

غير أن الخميني – كما يبين موقفه من الحداثة – لم يمالئ القوى العلمانية، فعلى خلاف بعض المفكرين الإسلاميين الأول مثل الأفغاني الذين أكدوا بالفعل ضرورة توافق الإسلام مع العلم والديمقراطية، والذين اعترفوا صراحة بمرونة الفكر الإسلامي، أكد الخميني عداء الإسلام للأفكار الحديثة، وضرورة اعادة اقرار النقاء المذهبي المرجعي للإسلام في كل الأمور [٣٣]. غير أنه حتى هذه التقليدية التي قد تكون خادعة لم تكن قائمة ببساطة – كما رأينا – على استنباط من المبدأ بل كانت بالأحرى ممالأة للمزاج الشعبي في إيران ذاتها، على الأقل كما كان يراه رجال الدين. والواقع أن كلا من القوة السياسية للحركة الاسلامية في إيران والتفسيرات اللاهوتية الخاصة التي ظهرت في السبعينات لم تصبح ممكنة إلا بالسياق الاقتصادي – الإجتماعي الذي وجد رجال الدين أنفسهم فيه. وباختصار فإن التحول في إيران، مع عدم توازي السمات وطابعها المؤقت الذي ناقشناه فيما سبق، قد وفر اطار انصهار ائتلاف حضري ساخط مع تيار المعارضة في صفوف رجال الدين. فالظاهرة التي كان يمكن لولا ذلك أن تكون نزعة شعبوية مألوفة: حركة مقهورين ضد القهر بحثا عن مجتمع كامل، قد شكلتها وأعطتها التنظيم اللازم والثقة الايديولوجية قوى رجال الدين بقيادة الخميني.

---

٣٢) من العناصر غير العادية لشعبوية الخميني استخدامه للهجة الأبوية الحارقة حين يهدد بتأديب أتباعه ومعاقبتهم. ولهذا بالطبع رنة من انتقاب القرآني مألوفة لدى جمهور مستمعيه لكنه يتناقض مع بلاغيات الشعبويين العلمانيين الآخرين، فهو في خطاب في أغسطس ١٩٧٩ يعلن «حين حطمنا النظام الفاسد ودمرنا هذا السد شديد الفساد فلو تصرفنا بطريقة ثوريه من البداية، وأغلقنا هذه الصحف الأجيرة، هذه المجلات الفاسدة، هذه الأحزاب الفاسدة، وعاقبنا قادتها، وأقمنا أعواد المشانق في كل الميادين الرئيسية وقطعنا رؤوس كل المفسدين والفاسدين، لما كانت لدينا هذه المشكلات اليوم». لكنه يستطرد قائلا: «أطلب الصفح من الله العظيم ومن شعبي الحبيب».

٣٣) انظر كيدي «الدين والعصيان»، ص ٢٧ – ٢٨ حيث يناقش ما لكام خان المسلم الاصلاحي كيف يمكن تبرير المبادئ الحديثة بعبارات الإسلام.

السياق الدولى المتناقض.

لدى الوهلة الأولى يبدو أن العوامل الدولية قد لعبت دورا ثانويا على غير العادة فى مسار الثورة ذاتها. فلم تضعف الدولة الإيرانية أى هزيمة أجنبية أو تحد خارجى شبيه لمكانتها وقدرتها على الحكم[٣٤]. فلا الحركة المعارضة ولا الشاه قد تمتعا بدعم أجنبى نشط فى الشهور الأخيرة للنزاع. والواقع أن غياب أى دعم مالى أو مادى آخر للمعارضة، وعجز الولايات المتحدة عن أن تتدخل بنشاط أكبر لصالح الشاه، كانا من أبرز خصائص العملية بأسرها.

غير أن الثورة الإيرانية كانت دولية بمعنى معين، فقد كانت لها آثار مزعزعة عميقة على منطقة غرب آسيا، وبدت تتحدى حكام العراق وشبه الجزيرة العربية، وتحفز الشيعة فى لبنان، وتشجع القوى الإسلامية التى تقاتل الحكومة الثورية التى وصلت إلى السلطة فى أفغانستان فى أبريل ١٩٧٨. وبعد الثورة انتزعت إيران نفسها من نظام التحالف الذى أقامته الولايات المتحدة فى المنطقة، وانخرطت فى نزاعين دوليين كبيرين: النزاع الذى استمر خمسة عشر شهرا حول الرهائن الأمريكيين والحرب مع العراق التى بدأت فى سبتمبر ١٩٨٠. وإذا كانت الأزمة الإيرانية فى عام ١٩٤٦ (جنبا إلى جنب مع بولندا) أحد الموضوعين اللذين بدءا الحرب البارده فإن رفض سكان البلدين بعد خمسة وثلاثين عاما لترتيبات ١٩٤٦ - ١٩٤٧ أدخل عنصرا رئيسيا من عدم اليقين الدولى فى التسعينات.

غير أن الثورة كانت دولية بمعنى آخر صريح، هو الطريقة التى رآها بها الإيرانيون. فرغم الكلية الثورية التى يطرحها الإسلام كان هناك إحساس بأنها حركة قومية ضد النفوذ السياسى والاقتصادى والثقافى للغرب، وخاصة الولايات المتحدة. وتعززت هذه الرؤية بواحدة من أثبت سمات الثقافة السياسية الإيرانية، هى الإيمان بأن الأحداث السياسية من تدبير يد أجنبية، وهذا صحيح بالنسبة للشاه وأنصاره الذين كانوا يلقون اللوم فى الثورة على مؤامرة غربية للوصول بالخمينى إلى السلطة، كما هو بالنسبة للخمينى والقوى المرتبطة به الذين كانوا يعتبرون الشاه «ساجى - كارتر» (كلب كارتر)، وظلوا بعد رحيل الشاه يكتشفون مؤامرات أجنبية فى كل منعطف

---

٣٤ - [illegible] سكوكبول فى «الدولة والثورة الاجتماعية» ص ١٩ - ٢٤ تطبيقه عن البعد الدولى للثورة [illegible] إليها هنا.

للأحداث. ولقد كانت هناك درجة كبيرة من النفوذ الأجنبى فى إيران قبل الثورة، وبهذا المعنى كان لمنظور الثوريين ما يبرره، لكن المدى الحقيقى للتدخل الخارجى كان أقل كثيرا مما يفترض، ويشير إلى سيادة هذه البارانويا الجماعية التى هى سمة قوية للحياة السياسية الإيرانية، وهى تغذى جوا موهنا من العجز أبعد من أن يمكّن الإيرانيين من تحرير أنفسهم من السيطرة الأجبية وكثيرا ما أقعدهم.

ورغم أن نظريات التآمر هذه شائعة فى كثير من المجتمعات فإن من الممكن أن يقال ان حدتها الخاصة فى إيران تدين بالكثير لنمط السيطرة السياسية الأجنبية فى العقود السابقة، فإيران لم تكن أبدا مستعمرة رسمية لأى دولة أوروبية، ومن ثم فإنها لم تمر بما يتضمنه الاستقلال من انفصال كامل عن السلطة الأجنبية. وفضلا عن هذا فإن أنماط السيطرة شبه الاستعمارية التى استخدمتها بريطانيا وروسيا القيصرية ثم الولايات المتحدة فيما بعد - التأثير على الوزراء وإثارة الشقاق فى المحافظات ورشوة الجيش - كانت بالتحديد أنماطا أقرب إلى أن تولد عقلية المؤامرة بين الإيرانيين[٣٥]. وحالما يقترن هذا بالتعرض الشديد للنفوذ الأجنبى على مستوى الحياة اليومية فى الستينات والسبعينات، وبحقيقة أن الشاه نفسه قد أعيد بالمساعدة الأمريكية المستترة فى عام ١٩٥٣، لا يبدو أمرا يثير كثيرا من الدهشة أن تلح صورة مبسطة للسيطرة الأجنبية، وأن تحل محل التحليلات الأكثر دقة والتى تحتاج جهدا فكريا أكبر.

ومن حيث الجوهر شكلت القوى الأجنبية الثورة فى ثلاث نواح على الأقل. فأولا كان كل السياق الذى جرت فيه الهبة سياق تحول اقتصادى - اجتماعى تزداد إيران بمقتضاه اندماجا فى السوق العالمى، وتتعرض للنفوذ الاقتصادى والاجتماعى والثقافى الغربى. ولم يكن معدل ناتج النفط الإيرانى - أكثر من ٦ ملايين برميل يوميا - أمرا تمليه حسابات رشيدة لأى عائدات تستطيع إيران استيعابها بأكبر فعالية وإنما تمليه طلبات البلدان الأخرى لمزيد من العرض. وجاء البناء السياسى والعسكرى

---

(٣٥) بالنسبة للعقود الأولى من القرن انظر كتاب إ. براون الكلاسيكى «الثورة الفارسية» (لندن، ١٩٠٩، وأعيد طبعه فى لندن: فرانك كاس، ١٩٦٦)، وبالنسبة لأوائل الخمسينات انظر فى كيرميت روزفلت «الانقلاب المضاد» (نيويورك: ماكجرو - هيل، ١٩٧٩) عرضا حيا لأدوار الأمريكيين والبريطانيين فى اعداد انقلاب ١٩٥٣ الذى أعاد الشاه.

لنظام الشاه نتيجة قرارات استراتيجية اتخذت فى واشنطون. وكانت الهوة الثقافية بين الطبقة الوسطى المصطبغة بالطابع الغربى وطبقة المهاجرين الجدد إلى المدن الكبرى من التوترات الكامنة التى ساعدت على اشعال الثورة، وفى المقام الأول أدخل النفط عائدات خارجية إلى المجتمع دون أى تحول مماثل فى هياكله الاقتصادية الاجتماعية والانتاجية"(٣٦). وبالتدريج نزعت إيرادات النفط غير المحكومة النظام عن سياقه الإجتماعى، وبذا جعلت إيران أكثر عرضة لهبة مفاجئة من أسفل "(٣٧).

وكان العامل الدولى الثانى هو اعتماد الشاه على الدعم الأجنبى فى عام ١٩٥٣ وصداقته البادية مع الولايات المتحدة، إلى جانب تعاطفة الهادىء – والصريح – مع إسرائيل. ولاشك أن هذا الدعم قد سهل سيطرته على إيران فى الخمسينات والستينات، لكنه – شأن عائدات النفط – قوض قواعد دعمه الداخلية، وشجع اعتقاده بأن من الممكن الاستغناء عن وجود أتباع محليين مخلصين. ولهذا السبب لم تتمكن الولايات المتحدة من التدخل لانقاذه، فنمط مثل هذا التدخل من ڤيتنام إلى إيران فى ١٩٥٣ – يبين أن عملا كهذا لكى ينجح يتطلب سيادة ظروف داخلية معينة. ولم تكن هذه الظروف – التى قد تشمل طبقة وسطى متعاطفة أوجيشا قمعيا متحمسا – موجودة فى إيران فى الوقت الذى أصبحت فيه أبعاد الأزمة الكاملة واضحة فى أواخر السبعينات.

وكان الجانب الثالث هو سياسة الولايات المتحدة فى فترة ١٩٧٧ – ١٨٧٩. ولا شك أن من الخطأ أن نستبعد تلك العوامل التى لفت إليها الشاه نفسه الانتباه فى مذكراته: سياسة كارتر فى مجال حقوق الإنسان، وبلبلات السياسة الأمريكية فى الأسابيع الأخيرة "(٣٨). غير أن هذه لم تكن هى العوامل المحددة، فلم تكن هذه

---

٣٦) حسين مهدوى «أنماط ومشكلات التنمية الأقتصادية فى الدول الريعية: حالة إيران» فى م. ا. كوك (تحرير) «دراسات فى التاريخ الاقتصادى للشرق الأوسط» (لندن: مطبوعات جامعة اكسفورد ١٩٧٠) وهوما كاتوزيان «الاقتصاد السياسى لإيران الحديثة» (لندن: ماكميلان. ١٩٨١).

٣٧) تؤكد سكوكبول الاستقلالية المتزايدة للدولة باعتبارها سمة رئيسية أخرى للثورات التى تصفها وفى حين أنى أرى أنها بالغت فى الانفصال بين الطبقة الحاكمة وجهاز الدولة فإنها مع ذلك تشير إلى سمة للأوضاع الثورية مهمة فى تفسير الاطاحة بدولة قائمة فى وقت محدد. انظر الحاشية ١٨ بالنسبة لتطبيقها هذه القضية على إيران.

٣٨) يتجاهل الشاه – وفقا لمذكراته فيما بعد الثورة – الأزمة المتزايدة فى بلاده ويركز فحسب على دور البعثة الأمريكية إلى إيران فى أواخر أيام حكمه: محمد رضا بهلوى «قصة الشاه» (لندن: ميكائيل جوزيف [illegible] ١٩٨٠).

القضايا التي يركز عليها قادة الولايات المتحدة الاهتمام – انتهاك حقوق الإنسان والمستوى المرتفع من صفقات السلاح – هي الأكثر بروزا في شكاوى الخميني واتباعه : ولا توحي تصرفات العدالة الإسلامية فيما بعد بأن الرغبة في محاكمة عادلة أوتحسين ظروف السجن كانت هامة في أذهان أولئك الذين احتشدوا في ديسمبر ١٩٧٨ في مظاهرات عاشوراء، وما يمكن أن يقال هو أن سياسة كارتر بشأن حقوق الإنسان قد عززت عملية تخفيف الضغط السياسي الداخلي في إيران في عام ١٩٧٧ التي خلقتها مشكلات ازدهار ١٩٧٤ – ١٩٧٦، والتي تمكن خلالها بعض الساسة الليبراليين من بدء بعض النشاط العام. وقد كان مثال هذه القوى العلمانية هو الذي أسهم في إحساس رجال البازار والملات بأنهم بدورهم يمكن أن يكونوا أجرأ إلى حدما.

ولا تكشف أحداث ١٩٧٨ – ١٩٧٩ نفسها عن أمارات كثيرة على أنها تأثرت بواشنطون، فحتى أوائل نوفمبر ١٩٧٨ لم تكن الحكومة الأمريكية تدرك أن إيران تمر بثورة، وبحلول هذا الوقت لم يكن يمكن لأى مسار للعمل – اللهم إلا إرسال أعداد كبيرة من القوات – أن يدرأ الهزيمة. وكانت الولايات المتحدة مقيدة باعتبارات داخلية مثل ما أعقب حرب ڤيتنام من رفض للاشتباك في حروب خارجية، وكذلك بوضع إيران الاستراتيجي، فقد كان يمكن للتدخل الأمريكي – كما حذر بريجنيف في نوفمبر ١٩٧٨ – أن يهدد بخطر إطلاق تدخل سوڤيتي وفقا للتفسير السوڤيتي لمعاهدة ١٩٢١ مع إيران. ولكن خلف هذه الاعتبارات فإن التفسير الغالب لسبب استحالة مثل هذا المسار للعمل يكمن في تداعي نظام الشاه نفسه وشعوره الخاص بالجبرية. وتتبقى مسألة ما إذا كان بوسع الولايات المتحدة – في الأيام الأخيرة – أن تحقق نوعا من الحل الوسط بين الخميني وقادة الجيش من شأنه أن يوقف ما أعقب ذلك من مد العصيان الكامل [٣٩]. وهذا بدوره (سيناريو) غير

---

(٣٩) يقول وليم سوليفان إنه كان من الممكن التوصل لنوع من التوائم مع الخميني في أوائل ١٩٧٩ لكن هذا استبعد نتيجة اتباع بريجنسكي مستشار الرئيس للأمن القومي «لخط متشدد» غير واقعي «الخط الحاصل في إيران: الطريق الذي لم يتبع» «فورين بوليسي» واشنطون، العدد ٤٠ (خريف ١٩٨٠). وفي «[illegible] في إيران» (نيويورك: نورتون، ١٩٨١). ويجد أفضل عرض [illegible] كتاب باري روبين «مرصوف بالنوايا الحسنة: الخبرة الأمريكية في إيران» (نيويورك: [illegible] أكسفورد ١٩٨٠) وجاري سك «كل شيء يسقط: لقاء أمريكا التراجيدي مع إيران» ([illegible] تاوريس، ١٩٨٥) انظر كذلك مناقشتي لمختلف العروض الأمريكية في تقارير الشرق الأوسط، العدد ١٤٠، مايو – يونيو ١٩٨٦.

محتمل، إذ لم يكن ثمة حافز كبير لأن يقبله الخمينى، وحالما وصل إلى السلطة لم يقم الخمينى حتى باحترام اتفاق حصانة كبار القادة الذى كان قد وقعه فى أوائل فبراير. ومن ثم - ورغم حقيقة أن الثورة تأثرت بكل من واقع وخرافات سياق إيران الدولى، فإن المسار الفعلى للأحداث لم يستتبع مشاركة دول أجنبية.

النزعة الإسلامية فى السلطة : سجل عقد الخمينى

ركز التحليل حتى الآن على فترة الثورة ذاتها وعواقبها المباشرة، غير أن مرور الوقت يمكننا من أن نلقى على هذه الثورة نظرة استرجاعية: وليست أقل القضايا التى يمكن أن ننظر إليها هذه النظرة الطريقة التى شكلت بها المتطلبات السياسية واحتياجات من فى السلطة «الإسلام». وقد أنهت وفاة آية الله الخمينى فى ٣ يونيو ١٩٨٩ العقد الأول فى حياة جمهورية إيران الإسلامية، وهى تعطينا نقطة يمكن منها أن نقيم طابع الثورة الإيرانية وآثارها. ويوفر تعزيز النظام بعد عام ١٩٧٩ واستمراره بعد وفاة الخميني مادة كثيرة لتحليل ما تعنيه ممارسة النزعة الإسلامية من حيث السيطرة السياسية والاجتماعية، كما توضح لنا النقص الأكبر للحركات الإسلامية عموما، وهو افتقارها إلى برنامج اقتصادى.

وقد كان انجاز الخمينى فى سنواته العشر فى السلطة كبيرا - فى صنع الثورة وفى البقاء فى السلطة، وبدرجة لاتقل عن ذلك فى سلاسة الانتقال بعد وفاته. وقد ساعد عاملان هذا الانتقال. أحدهما أن نظامه كانت تديره مجموعة من رجال الدين كانت من تلاميذه من قبل، وشكلت اطارا ثوريا غضفاضا، لكنه فعال، من حوله. وكان هؤلاء هم الذين حافظوا على وحدة تكفى بعد وفاته فى ٣ يونيو ١٩٨٩ لضمان قدرة على أكبر هاشمى رافسانجانى - الذى كان بالفعل أكبر شخصيات الحكومة نفوذا بعد الخمينى - على تولى السلطة، وعلى أن ينتخب فى منصب الرئيس التنفيذى الجديد. والعامل الثانى - الذى اتضح فى الاستجابة الشعبية لوفاة الخمينى - هو المكانة الكبيرة التى احتفظت بها الثورة - وآية الله بوجه خاص - بين السكان، بالرغم من كل مصاعب فترة ما بعد الثورة، فقد تسببت الثورة والحرب ثمانى سنوات مع العراق فى ألوان حرمان هائل فى إيران، وأدى القمع إلى اغتراب

قطاعات من السكان. إلا أنه ليس ثمة شك فى أن الجمهورية الإسلامية - بعد عشر سنوات من وصول الخمينى إلى السلطة - كانت تتمتع بقدر كبير من الشرعية داخل إيران : وكان هذا التأييد هو الذى جعل من الممكن لشركاء الخمينى أن ينظموا انتقالا سلسا.

غير أن سنوات الخمينى الأخيرة اتسمت بمصاعب كبيرة لإيران: ونشأت هذه المصاعب إلى حد كبير عن ألوان اللبس داخل ايديولوچية الثورة نفسها. ويكمن اللبس الأول فى الدور المحدد للدولة فى الوضع الجديد بعد الثورة، والعلاقة بين الحكومة والإسلام ذاته، ففى الفترة الأولى للجمهورية الإسلامية كان التركيز الأكبر على مسألة كيف يمكن للفكر الإسلامى أن يؤثر على سياسة الدولة، وهكذا أعيدت صياغة الدستور لكى يشمل مفهوم ولاية الفقية، وغيرت السياسة الاقتصادية لتستبعد أخذ أو منح القروض الربوية، وحوّل التعليم ليعكس الفكر الإسلامى، وكذلك القانون، وأجبرت المرأة على ارتداء الحجاب، غير أن أسلمة الدولة هذه مضت جنبا إلى جنب مع جدال عن مدى قدرة الإسلام على تقييد تصرفات الحكومة. وكان هذا جدالا فتحه فى المقام الأول خصوم نظام الخمينى، الذين دعوا - على أسس إسلامية - إلى تقييد سلطة النظام الجمهورى الجديد، ولكن سرعان ما انتشر الجدال داخل الدولة نفسها، فى مناقشة قضايا مثل الرقابة الحكومية على التجارة والتموين والتدخل فى الاقتصاد باسم التخطيط، واستخدم من فى الحكومة ممن يتخذون موقفا أكثر محافظة فى مجال السياسة الاقتصادية، ويعارضون تدخل الدولة، هذه الحجة الإسلامية لعرقلة تدابير الإصلاح.

وفى هذا السياق طرح الخمينى فى يناير ١٩٨٨ واحدا من أهم أقواله السياسية فى شكل رسالة إلى آية الله خامينى الرئيس فى ذلك الحين. ويبدو أن خامينى كان يقول ان الحكومة لا يمكن أن تمارس السلطة إلا فى حدود القوانين الإلهية، لكن الخمينى خالفه مقررا أن الحكم «ولاية عليا منحها الله للنبى الكريم، وهى من أهم القوانين الإلهية ولها الأولوية على كل الأوامر الإلهية الجانبية الأخرى» وعدد مجموعة من القضايا التى لن تستطيع فيها الحكومة - إن لم تكن هذه النظرة

صحيحة – أن تتصرف. ومن بينها :

> التجنيد والإرسال الاجبارى إلى الجبهات ومنع دخول أو خروج سلعة ما، وحظر الاكتناز إلا فى حالتين أو ثلاث، والرسوم الجمركية، ومنع التربح ، وتحديد الأسعار، ومنع توزيع المخدرات، وحظر الإدمان من أى نوع إلا بالنسبة للمشروبات الكحولية، وحمل كل أنواع السلاح

ويستطرد الخميني قائلا :

> وينبغى أن أقرر أن الحكم، وهو جزء من ولاية رسول الله المطلقة، ومن الوصايا الأولى للإسلام، وله الأولوية على كل الوصايا الثانوية الأخرى، حتى الصلاة والصوم والحج، فمن سلطة الحاكم هدم مسجد أو منزل بسبب طريقة ما وتعويض مالك هذا المنزل. ويمكن للحاكم أن يغلق المساجد عند الضرورة، بل يستطيع حتى أن يهدم مسجدا يكون مصدرا للضرر .. ومن سلطة الحكومة أن تبطل بإرادتها المنفردة أى اتفاقات شرعية عقدتها مع الناس إذا تعارضت هذه الإتفاقات مع مصلحة البلاد أو الإسلام، كما تستطيع أن تمنع أى عمل من أعمال العبادة أو من غيرها إذا تعارض مع مصالح الإسلام وطالما ظل كذلك (٤٠)

(٤٠) نص خطاب الخميني إلى خامنئي فى «موجز اذاعات العالم الصادر عن الاذاعة البريطانية» الجزء الرابع ٨/ يناير ١٩٨٨. وللتحليل انظر ج. ريسنار «Der Imam und die Verfassung» فى أوريئنت العدد ٢٣، ٢ يونيو ١٩٨٨. ولتفسير الخميني عن كيف يمكن للدولة الإسلامية – [illegible] مصلحة الدولة – أن تلغى التعاليم الدينية صلة متأخرة بقضية رشدى: فالإيرانيون وغيرهم فى [illegible] عن الحكم [illegible] الذين يدعون أن حكم الخميني بإعدام رشدى لا يمكن أن [illegible] تطبيق مبدأ الخميني عن المصلحة يمكن أن يوحى بأنه إذا رأت [illegible] الإيرانيون [illegible] من مصلحتهم أن يعدلوا ذلك فإنهم يستطيعون [illegible] [illegible] الزام دينى وإنما لأنه مازال من المفيد لهم – فى [illegible] النظام الإسلامى – أن يبقوا على موقفهم

ولم تكن هذه العبارة الصريحة مجرد اضفاء للشرعية على ما هو قائم بالفعل فى إيران، أى ديكتاتورية رجال الدين، فقد كان مفهوم «الولاية المطلقة» صياغة جديدة للسياسة الإسلامية فى سياق أقيمت فيه بالفعل دولة إسلامية. غير أنها ككل صيغ اضفاء الشرعية (مثل ديكتاتورية البروليتاريا) كانت تحوى تناقضها الداخلى: ذلك أن شرعية الدولة والفقيه تكمن فى إخلاصهما للتعاليم الإسلامية، غير أن هاتين السلطتين المستمدتين من الإسلام يستخدمان الآن لتبرير تغافل ما يقضى به الإسلام. ومفتاح هذه الشرعية الجديدة هو المفهوم الذى طرح فى الاستشهاد السابق، مفهوم «مصلحة المسلمين»، فباسم هذه المصلحة - التى يستطيع الفقيه وحده تحديدها - يمكن اغفال تعاليم الإسلام المحدده. وكانت المعارضة المحافظة قد وجدت قاعدتها فى مجلس الأوصياء، وهوهيئة من رجال الدين ترمى إلى مراقبة ما إذا كانت قرارات البرلمان تتناقض مع التعاليم الإسلامية. وقد خرج الخمينى من هذا المأزق بتكوين لجنة جديدة «لتشخيص مصلحة النظام الإسلامى» أصبح لها الآن السلطة الشاملة. ولم تكن الأولويات السياسية للنزعة الإسلامية أبدا أكثر وضوحا من ذلك: فقد كان الشاغل التاكتيكى للخمينى هو استخدام مفهوم «المصلحة» وولاية الفقيه المطلقة للتغلب على المعارضة المحافظة داخل النظام، وكان الهدف العام هو تحوير السلطة الإسلامية لتحرير أعمال الدولة من أى قيود إسلامية، وخاصة فيما يتعلق بالملكية.

ويمكن أن نرى عزما سياسيا مشابها فى الطريقة التى عالج بها الخمينى مجالا صعبا آخر من مجالات سياسة الدولة هو تصدير الثورة. فقد عرضت الثورة الإيرانية - شأنها فى ذلك شأن كل الثورات - باعتبارها نموذجا يمكن ترويجه وتكرازه فى أماكن أخرى. وشاع استخدام مفهوم «تصدير الثورة» (صدور أنقلاب) بين المسئولين الإيرانيين. وهو يشمل الوسائل التقليدية لتصدير الراديكالية السياسية - السلاح، والدعم المالى، والتدريب، والمؤتمرات الدولية، والدعاية، والبرامج الاذاعية. كما وفرت التقاليد الإسلامية عناصر خاصة يمكن أن تضاف إلى هذه العملية. وهكذا يمكن للخمينى - على المستوى الايديولوجى - أن يقول ان الشعوب الإسلامية كلها شعب واحد، وانه ليس فى الإسلام حدود ومن الناحية التنظيمية

يمكن للصلات القائمة بالفعل بين مختلف الجماعات الدينية عبر العالم الإسلامى أن توفر شبكة لإقامة صلات ثورية. وكان الحج حتى صدامات عام ١٩٧٨ حين لقي نحو ٤٠٠ إيرانى مصرعهم، وسيلة من وسائل نشر الأفكار الثورية الإيرانية.[٤١].

وكانت أهم عناصر هذه السياسة النشطة هى محاولة تصدير الثورة الإيرانية إلى العراق. وقد دعت إيران إلى ذلك قبل الغزو العراقى فى سبتمبر ١٩٨٠، وأصبح المبرر الذى استخدمه الخمينى لمواصلة الحرب بعد يوليو ١٩٨٢ حين طرد العراقيون من الأرضى الإيرانية. وبالطبع فقد فشل فى النهاية: فلم يهب السكان العراقيون، ولا انهار نظام بغداد. وفى أغسطس ١٩٨٨ أجبرت إيران على قبول وقف اطلاق النار. وذكر الخمينى فى خطابه الذى يدعو إلى وقف اطلاق النار أن هذه المسألة أصعب عليه من تجرع السم، لكنه مجبر على ذلك بحكم الضرورة السياسية والاستراتيچية. غير أن هذه النكسة الهائلة فى الترويج للثورة فى الخارج لم تؤد إلى قبول فكرة أن الترويج للراديكالية الإسلامية فى الخارج مستحيل. واستمرت إيران تلعب دورا فى تسليح وتوجيه مقاتلى الشيعة فى بلدين؛ لبنان وأفغانستان، واحتفظت فى أعقاب الحرب المريرة بنقد ثابت للعربية السعودية، التى ترى فى حكامها «الفاسدين» أعداء للإسلام.

ولم يكن اعلان استمرار دور إيران كقائدة للمقهورين فى العالم هاما لأسباب خارجية فحسب؛ تعزيز صورة إيران ومكانتها، بل داخليا كذلك كوسيلة للحفاظ على معنويات السكان، وصرف الأنظار عن الأزمة الاقتصادية الداخلية، ومنع ظهور «الليبرالية» أو روح التهادن أو ممالأة العالم الخارجى. وبعد وقف إطلاق النار فى أغسطس ١٩٨٨ شعر الخمينى بخطر فتور الثورة الإيرانية وضياع اتجاهها الثورى. وفى هذا السياق أعاد تأكيد فكرته أن على إيران أن تظل مستقلة عن القوى الاقتصادية الدولية ولو استدعى ذلك التقشف[٤٢]. لكنه استخدم كذلك قضية أتاحت له

---

٤١) عن سياسة إيران الخارجية منذ عام ١٩٧٩ ومكان الأفكار الإسلامية فيها انظر بحثى «سياسة إيران الخارجية منذ عام ١٩٧٩» فى ج. كول ون. كيدى (تحرير).

٤٢) كان مفهوم «الزهد» أو التقشف - الذى غالبا ما يرتبط بأشكال الصوفية هاما فى بلاغيات الخمينى، وانصهر بيسر فى ايديولوچية شعبوية العالم الثالث الثورية المعادية للنزعة الاستهلاكية. وكان استخدام الخمينى للزهد المعادى للامبريالية شبيها باستخدام امام اليمن للمفهوم حين صرح فى الخمسينيات بأن اليمن يفضل أن يكون فقيرا ومستقلا عن أن يكون غنيا وتابعا. أما مدى تعلق الشعب الإيرانى، أو الشعب اليمنى، بمثل هذا التقشف فتلك هذه مسألة أخرى.

فرصته اثارة ازمة كبرى مع العالم الإسلامى، وفى الوقت نفسه تصوير إيران باعتبارها قائدة القضية الإسلامية. وكانت دعوة الخمينى إلى اعدام سلمان رشدى، مؤلف «آيات شيطانية» وسيمة لتحقيق هدفيه السياسيين الرئيسيين – التعبئة فى الداخل والمواجهة دوليا (٤٣).

وتعكس هاتان السياستان فكر الخمينى السياسى : الطريقة التى حددت بها أولويات السلطة والحفاظ على سيطرة الدولة استخدامه للمفاهيم الإسلامية وتفسير «التقاليد». وفى النهاية سيتوقف تقييم تركة الخمينى على المدى الذى ستبقى فيه الجمهورية الإسلامية، وما إذا كان بوسع النظام أن يحل أكثر المشكلات التى تواجهه الحاح، وأعنى اعادة إحياء اقتصاد منهار. إلا أنها سواء نجحت أو لم تنجح فلا يمكن التقليل من شأن مقدار إنجاز الخمينى.

استخلاصات

يبدو أن هناك ثلاثة استخلاصات ذات صلة بالقضية العامة، قضية العلاقة بين الدين والسياسة، والمدى الذى تمثل فيه الثورة الإيرانية مسار الهبات الأخرى فى العالم المعاصر.

وللربط الفريد بين الحديث والتقليدى فى الثورة الإيرانية سمات مؤسسية وايديولوجية على السواء. وترجع حداثة الثورة فى المقام الأول إلى تحول المجتمع الإيرانى فى الستينات والسبعينات، والتحضر والتصنيع السريعين وما ولده ذلك من توترات ديموجرافية واجتماعية. وبدون هذا التحول كان من الممكن أن تبرز الحركة الإسلامية ثانية، كما فعلت فى ثمانينات القرن التاسع عشر وفى بداية القرن العشرين

---

٤٣) عن الجوانب السياسية الأوسع لقضية «آيات شيطانية» انظر الفصل الرابع، ص ١٢٤ وما بعدها فيما يلى. والى جانب أى اهتمامات دينية عامة فقد تكون السلطات الإيرانية قد استاءت من تصوير الرواية للإمام المنفى فى لندن، وهى صورة يمكن التعرف فيها تماما على تصوير روائى لاقامة الإمام الخمينى فى باريس فى أواخر ١٩٧٨ وأوائل ١٩٧٩ قبل عودته إلى طهران. «فالستائر المخملية الذهبية الثقيلة تبقى مغلقة طوال اليوم، وإلا لدخل البيت هذا الشيء الشرير: الأجنبى، الخارج، الأمة الغربية، والحقيقة القاسية أنه هنا وليس هناك، حيث تتركز كل أفكاره ... وفى المنفى ما من طعام يطهى: ويمضى الحراس ذوو النظارات السوداء إلى الخارج ليتناولوا طعاما جاهزا ... وفى المنفى تعتبر كل محاولات التقليل من شأن الجذور خيانة؛ فهى اعتراف بالهزيمة» – سلمان رشدى «آيات شيطانية» (لندن : ڤايكنج، ١٩٨٨)، ص ٢٠٦ و ٢٠٨.

وفى أوائل الستينات، ولكن باحتمالات نجاح أقل كثيرا، فقد غدا تحطيم النظام الملكى، وتحييد الدعم الأجنبى، ممكنين بسبب القوة الكبيرة التى هبت بها الحركة الحضرية، وهى قوة مستمدة من عملية التحول الاجتماعى العميق هذه. وحتى من الزاوية الايديولوجية عكست الحركة البيئة العالمية المعاصرة، سواء فى الأفكار التى أثارتها أو فى الطريقة التى نظرت بها إلى العدو. وفى الوقت نفسه استندت الحركة إلى القوى التقليدية التى بقيت بل ازدهرت فى سنوات هذا التحول. وفى المدن أعطى البازار (والصلة بين البازار والمسجد) للمعارضة نقطة حشد ودعامة تنظيمية، وقدم رجال الدين ايديولوجية المقاومة ومبادئ مجتمع بديل، وظلت الثقافة السياسية الجماهيرية لسكان الحضر تتسم بالمعتقدات الدينية، وبقبول دور رجال الدين فى الحياة السياسية.

ولم تكن الثورة الإيرانية ثورة دينية إلا إلى حد ما، فالقيم والرجال والأهداف قد حددت جميعا بعبارات دينية، والمجتمع الذى خلق فيما بعد مجتمع يمكن لصانعيه أن يقولوا انه احتذى النموذج القرآنى والشريعة الاسلامية، ولا شك أن المعتقدات الدينية والمصالح النوعية لرجال الدين قدمت اسهامات لاغنى عنها. غير أن صورة «الثورة الإسلامية» أبسط مما يجب. وفى المقام الأول فإن مفهوم الدين نفسه تغيرة وهو فى الإسلام يشمل أكثر كثيرا مما يشمل فى المسيحية، حيث وجد مبدأ الانفصال بين الكنيسة والدولة لعدة قرون. ومن ناحية المبدأ لا يعترف الإسلام بالعلمانى ورغم أن الفصل بين العلمانى والدينى ساد طيلة قرون، فقد كانت إعادة تأكيد دعاوى شمول الإسلام لكل الحياة الاجتماعية والسياسية أيسر على من يريدون ذلك مما فى حالة المسيحية. وثانيا فإن العوامل التى مكنت رجال الدين من تحدى الشاه والتطويح به كانت عوامل علمانية بشكل بارز. وهكذا فإن فى الثورة الإيرانية مما هو مشترك مع ثورات المجتمعات الأخرى أكثر مما يسمح به البعد الدينى المحدد. فقد لعبت ظروف الحياة المادية، ومعارضة الديكتاتورية الملكية، والعداء للنفوذ الأجنبى، لعبت كلها أدوارا هامة فى سقوط الشاه. وثالثا فحتى ايديولوجية الثوريين وبرنامجهم ذاتهما كانا يحويان كثيرا من الأفكار المشتركة مع الأوضاع الثورية الأخرى: إعادة اقرار الاستقلال، ونزع ملكية الأغنياء، ومعاقبة المذنبين والفاسدين،

واعادة توزيع الثورة. وكانت الطريقة الحاسمة التى سيطرت بها قوات الخمينى على الدولة، وعززت سيطرتها بخلق مجموعة من المؤسسات الثورية مألوفة تماما لكل من يفهم ماذا تتضمنه اقامة سلطة دولة جديدة.

ومفارقة الوحدة بين «الحديث» و «التقليدى» فى الثورة الإيرانية مسئولة عن نجاح خصوم الشاه، لكن هذه الوحدة لم تعش طويلا بعد سقوط الشاه، وتاريخ إيران فيما بعد الثورة هو إلى حد كبير تاريخ من الانفصال بين هذين العنصرين، فقد واجهت محاولة خلق مجتمع يسوده رجال الدين، أو مجتمع هيروقراطى يزعم أنه يقوم على مبادئ القرن السابع، فى الربع الأخير من القرن العشرين كثيرا من المشكلات التى لا تسمح بحل يسير. وكان أثر الثورة وما أعقبها على الاقتصاد هو انخفاض مستويات المعيشة فى كل المجتمع الحضرى، واثارة قدر كبير من البطالة والتضخم، وقاد تحدى كل القوى الخارجية، إلى جانب دعوة إيران إلى نشر الثورة الإسلامية، النظام إلى حرب شاملة مع العراق، أدت إلى خسائر بشرية هائلة وكوارث للاقتصاد. وولّد فرض شكل جديد للحكم المركزى - يسيطر عليه رجال الدين - معارضة واسعة من جانب القوى السياسية التى أبدت التطاريح بالشاه لكنها لم تؤيد إقامة جمهورية إسلامية يحكمها الفقيه. ومن ثم فإن هذه الأبعاد الثلاثة الاقتصادية والدينية والسياسية، مثلث قيودا حقيقية تماما على خطة إقامة جمهورية إسلامية.

لقد حققت الثورة الإيرانية مستويات كبيرة من التعبئة والتأثير السياسى فى النضال ضد الشاه. وفى الفترة التى أعقبت الثورة مباشرة، وما أن ظهرت الصعوبات، وتفضت الجبهة الموحدة العريضة التى أسقطت الشاه، حتى تمكن الخمينى من إقامة نظام على صورته، وسحق بنجاح مختلف القوى المعارضة التى واجهته. ولا يكمن نجاح الثورة فى تدمير نظام قديم فحسب بل فى الاقامة الناجحة لنظام جديد، يختلف فى كثير من النواحى الهامة عن النظام الذى حلت محلة، وإذا كانت تشترك مع نظام بهلوى فى جوانب أكثر مما تعترف به فإنها مع ذلك قامت على نظام سلطة اجتماعى وقيم مختلف جدا. بيد أنه وان كان هذا النظام قد تحمل سنواته الستة عشر الأولى فإن آفاق استقراره طويل الأجل مازالت غير مؤكدة.

ولقد كانت الآمال التى أثارتها الثورة الإيرانية كبيرة للغاية، وليست هى

بالثورة الوحيدة التى خيبت آمال مؤيديها الأول، ودعك من عجزها عن إقامة مجتمع كامل على الأرض. فتاريخ إيران بعد الثورة لم يبرز فحسب حدود الحلول التى يطرحها رجال الدين الإسلاميون، بل قاد الخمينى كذلك بعد وصوله للسلطة بقليل إلى إبراز الجوانب العتيقة المتأصلة فى فكره بالدعوة إلى الدم والتصحية، وملاحقة أعدائه وحلفائه السابقين، وبفرض مدونات سلوك إسلامية تمييزيه على امرأة، والاستهتار الفظ بالحياة البشرية فى الحرب مع العراق، ومحاكمة المنحرفين جنسيا ودينيا. وكل هذه وغيرها هى الأفكار والسياسات التى لجأ إليها الإمام من أجل تنفيذ برامجه.

وأصبحت إيران خلال الثورة موضعا للتنافس بين اللاهوتى والمادى، الكهنوتى والعلمانى. وما من شك فى أن اللاهوتى والكهنوتى قد فازا بالجولة الأولى، لكن المدى الذى تستطيع به هذه القوى أن تحتمل تقدمها فى وجه المشكلات المادية والعجز عن تلبيه كثير من احتياجات السكان الأساسية مازال سؤالا مطروحا. ومع مرور الزمن أصبح تأثير المادى والتطلع الشعبى الواسع إلى التحسن الاقتصادى أكثر وضوحا "[٤٤]. وبدأ النظام نفسه يركز على انجازاته الاقتصادية، ويبرر الثورة من حيث ما قدمته فى هذا المجال"[٤٥]. غير أن هذه الانجازات تبدو - بكل المعايير - قليلة للغاية، ومتأخرة للغاية. ومن التعليقات الساخرة على مصير الثورة وتطلعاتها الإسلامية، أنه مع أوائل التسعينات كانت تتردد فى طهران عبارة تقول إنه لم يعد متبقيا فى البلاد الآن سوى آية الله مرجعى واحد اسمه «آية الله الدولار». إن الجمهورية الإسلامية التى كانت نفسها نتاجا للظروف الاجتماعية المادية إلى حد كانت تمانع فى الاعتراف به بدت بحلول منتصف التسعينات فى خطر الإنهيار على صخرة ذات الاعتبارات الدنيوية التى سعت قبل ستة عشر عاما إلى انكارها.

---

٤٤) عن الثورات الأخيرة انظر أونوشروان احتشامى «بعد الخمينى : الجمهورية الإيرانية الثانية» (لندن : روتلدج، ١٩٩٤). وقد شكك البعض فى صحة تعبير «الجمهورية الثانية» على أساس أنه يبالغ فى شأن عدم الاستمرارية بين فترة الخمينى وفترة ما بعد الخمينى؛ لكن من السهل بالتأكيد الدفاع عن استخدام التعبير نظرا لأهمية التغيرات الدستورية التى أعقبت وفاة الخمينى مع إقامة نظام رئاسى.

٤٥) عدد المدعى العام موسوى أردبيلى فى خطاب بمناسبة العيد العاشر للثورة أحد عشر انجازا للثورة: تشمل إلى جانب تعزيز الثورة وأسلمة القوانين، استقلال إيران، وتحسين ظروف القرى وحماية الاقتصاد الوطنى وتنمية الاعتماد على الذات فى الصناعة وتشجيع الانتاج الزراعى («المدعى العام الإيرانى يعدد انجازات الثورة الإسلامية منذ عام ١٩٧٩» موجز إذاعات العالم الصادر عن الاذاعة البريطانية HE / 0075 / A / 4 - 6، ١٥ فبراير ١٩٨٨.

– ٣ –

حرب الخليج ١٩٩٠ - ١٩٩١

مقدمة : تحليل حرب معاصرة

كانت أزمة الخليج فى ١٩٩٠ – ١٩٩١ – بأى معيار – من أهم الأزمات الدولية فى فترة ما بعد عام ١٩٤٥ [١]، فقد شملت تعبئة نحو مليون مسلح، والمشاركة الدبلوماسية لجانب كبير من المجتمع الدولى، وحرب كانت – رغم طابعها المحدود – حالة هامة من حالات النزاع بين الدول. وسنتجنب فيما يلى تناول المسار الفعلى للحرب، أو البحث التفصيلى للجوانب التاريخية، على الأقل لأن الخطوط العريضة لما حدث معروفة بالفعل جيدا [٢]. وبدلا من ذلك سنبحث النزاع فى تطوره الأوسع وبوجه خاص من زاويتى نظر لكل منهما صلة بدراسة العلاقات الدولية. وقد كانت هذه حربا بدأت بين دولتين إسلاميتين، لكن القليل نسبيا هو الذى يمكن أن يقال عن دور الإسلام فى هذا النزاع، لسبب هو أنه – كنظام من المعتقدات وخطاب يضفى الشرعية – ليس له دور كبير فى أصول النزاع أو مساره أو حصيلته.

---

١) عرض التحليل المقدم هنا فى الأصل كمحاضرة إ. هـ كار التذكارية بجامعة أبيريستويث فى ١٩٩٣، ويستند إلى دائرة واسعة من المناقشات جرت أثناء حرب الخليج وبعدها، فى كل من المملكة المتحدة والولايات المتحدة الأمريكية. وأدين بالشكر بوجه خاص للمشاركين فى ندوة ليوم واحد عن «حرب الخليج والعلاقات الدولية» عقدت فى إدارة العلاقات الدولية بمدرسة لندن للاقتصاديات فى ١٦ يونيو ١٩٩٢ : فالح عبد الجبار وميكائيل دونيلان، ولورانس فريدمان، وافرايم كارش، وكريستوفر هيل، وكين ماثيو، وميكائيل روستن وستيف سميث، وبول تايلور. وتشير الحواشى التالية إلى عدة مطبوعات أصدروها.

٢) من بين الكثير من الكتب عن الأزمة تعد الكتب التالية أكثرها معلومات وسلامة: لورانس فريدمان وافرايم كارس «نزاع الخليج ١٩٩٠ – ١٩٩١، الدبلوماسية والحرب فى النظام العالمى الجديد» (لندن : فابروفابر، ١٩٩٣)؛ كيد ماثيو «نزاع الخليج والعلاقات الدولية» (لندن: روثيلدج، ١٩٩٣)؛ جون بولوخ وهارفى موريس «أصول النزاع الكويتى والاستجابة الدولية» (لندن: فابروفابر، ١٩٩١)؛ وكتاب فريدمان وكارش جيد بوجه خاص بالنسبة لإتخاذ القرارات، الغربية؛ وماتيو بالسبة لتحليل الآثار على العلاقات الدولية. ويرد تحليلى الأولى فى «أزمة العالم العربى – اجابات صدام حسين الزائفة» ، «نيو ليفت ريفيو» ، نوفمبر – ديسمبر ١٩٩٠ ، العدد ١٨٤ ؛ وأعيد نشره فى ميكاسيفرى وكريستوفر سيرف (تحرير) «قراءة فى حرب الخليج» (نيويورك: راندوم هاوس، ١٩٩١)، وفى «حرب الخليج وأثرها: تأملات أولى» ، «انترناشيونال أفيرز» ، أبريل ١٩٩١ .

وأولا من المفيد أن نبحث – مستعينين بالنظرة الاسترجاعية – دلالة هذه الحرب، ونتساءل عن كيف تغير الآن تقييمنا لها. أما زاوية النظر الأخرى الأوسع مدى، والتي سيبحث منها هذا الفصل الحرب فهي آثارها على دراسة «العلاقات الدولية» كتخصص أكاديمي. وكثيرا ما تواجه «العلاقات الدولية» مشكلتين، وشكلين من أشكال التحفظ. فمن ناحية يشك الكثيرون، من الممارسين وقراء الصحف عموما في صحة «العلاقات الدولية» كتخصص أكاديمي، أو يفترضون أنها مجرد تعليقات على الشؤون الجارية مع إضافة بعض العمق التاريخي والأخلاقي. ودائما ما يقال لنا نحن الذين نعمل في حقل «العلاقات الدولية» إنه ليست هناك حاجة إلى **مفاهيم** في مثل هذا الحقل. وهو ما يمكن للمرء أن يرد عليه بالسؤال التالي: أين كان رجال «الواقع» ليلة ٢ أغسطس ١٩٩٠ حين كان صدام يحتل الكويت؟ والإجابة هي نائمون في سوربي أو على وشك التوجه إلى النوم في آرلجتون أو فرچينيا أو بيتيدا بماريلاند. ولا ينبغي أن يكون مبرر نظرية «العلاقات الدولية» هو أنها تمكننا من التنبؤ، وإنما هو أنها تستطيع – خلف أي نظرة ثاقبة يمكن أن تلقيها على الأحداث المعاصرة أو التاريخية أن تبرز القضايا الكامنة – التحليلية والأخلاقية – التي تطرحها السياسة الدولية.

ومن الناحية الأخرى – وجزئيا بسبب هذا الانتقاص العام ومخاطر التعليق على ما هو جار – فإن هناك دائما ما يغرى بالقول ان «العلاقات الدولية» كتخصص لا تحتاج إلى تقديم اجابات عن المباشر، لكنها ككل العلوم الاجتماعية الأخرى يجب أن ترتبط بالأحداث والمشاغل المعاصرة، ان لم يكن مباشرة فبالوساطة، بطريقة ملتزمة لكنها مستقلة وانتقادية. والحق أن كل تاريخ العلم الاجتماعي هو تاريخ نشاط فكري (سواء كان يعلم في الجامعة أو لا يعلم)، وينطلق من استجابة – نقدية كانت أوحانقة أو متواطئة – لأحداث العالم الواقعي. ولا يمكن «للعلاقات الدولية» ولا ينبغي لها أن تختلف عن ذلك، فقد بدأ الاقتصاد كتأمل لمشكلات التجارة والثورة الصناعية، والسوسيولوچيا كاستجابة للتحضر، وعلم السياسة كرد فعل للمقرطة ومشكلات الحكم، والجغرافيا كتفكير في ظهور السوق العالمي والامبراطوريات، وعلم النفس استجابة للوعي الجديد بالأمراض الذهنية. وبالنسبة

«للعلاقات الدولية» تكمن أصولها الأكاديمية فى الاستجابة للحرب العالمية الأولى، كتفكير - وسيط لكنه ملتزم - فى سبب عجز جهود الدبلوماسيين والمحامين والمدافعين عن السلام والصناعيين وأنصار المرأة وقادة الطبقة العاملة وغيرهم - عن وقف مذبحة ١٩١٤ - ١٩١٨. والتحدى الذى يواجه «العلاقات الدولية» - كالعلوم الاجتماعية الأخرى - هو أن تحدد فيم تعد التقاليد الراسخة صالحة، وأين تطرح مشكلات جديدة. وهناك الكثير لدى ماكيا ڤيللى وكانط وماركس وحتى وودرو ويلسون مما يصلح اليوم، وهناك أيضا تطورات تدفع إلى قدر من اعادة التفكير.

استعراض تاريخى

فى فبراير ١٩٩٠ شن الزعيم العراقى صدام حسين - الذى استفاد كثيرا من المعونة المالية والدبلوماسية العربية أثناء الحرب السابقة مع إيران - هجوما شفهيا غير متوقع على الدول العربية الأخرى، وخاصة الكويت وأبوظبى، لأنها تسببت فى أضرار اقتصادية للعراق. وزادت هذه الحملة الانتقادية مع مرور الشهور، وأثار العراق دعاواه الحدودية النائمة فى الكويت، كما أعلن أنه لا يعتبر نفسه ملزما بسداد الأموال التى اقترضها من الكويت والعربية السعودية أثناء حرب الثمانى السنوات مع إيران. وفى يوليو ١٩٩٠ تفاقم الجو الدبلوماسى، ورفضت الأسرة الحاكمة الكويتية - معتقدة أنها تستطيع بذلك أن تسكت مدا صاعدا من السخط السياسى الداخلى - أن تبحث حتى أكثر مشاغل العراق مشروعية مثل مشاغله بشأن حقول نفط الرومـيلة (٣١)؛ وزاد العراق من الرهان بالمطالبة بعدد من التنازلات الأخرى من الكويت. ولم تكن هذه أمورا فى متناول اليد. وطمأن صدام المجتمع الدولى - بما فيه مصر - بأنه لن يغزو الكويت، لكنه فعل ذلك فى ٢ أغسطس.

وأعقبت ذلك خمسة أشهر من دبلوماسية الأزمة والحشد العسكرى، وتم

(٣١) عن حسابات وسوء حسابات الأسرة الحاكمة الكويتية انظر حديثى مع أحمد الخطيب أحد قادة المعارضة فى «الجارديان» ١٩ يناير ١٩٩١؛ والتقرير عن التحقيقات التالية للبرلمان الكويتى فى «مسألة أعضاء البرلمان الكويتى يستديرون إلى الحكام الذين خذلوهم» (الجارديان، ٥ مايو ١٩٩٢).

ينسحب العراق. وفى ١٧ يناير ١٩٩١ بدأت حرب جوية ضد العراق، أعقبها هجوم برى فى نهاية فبراير استمر مائة ساعة. وطردت القوات العراقية من الكويت، لكن النظام العراقى بقى رغم هبة وطنية واسعة ضده. وخرجت القوات المتحالفة من جنوب العراق، لكنها نجحت - استجابة لضغط دولى وعام واسع - فى أن تقيم فى شمال العراق «ملاذا آمنا» للسكان الأكراد. وفضلا عن هذا فمتابعة لأهداف الحرب - نزع قدرة العراق على التدمير الشامل - فرض نظام شديد من نزع السلاح والتفتيش التدخلى، إلى جانب الإبقاء على العقوبات الاقتصادية والسياسية. وكان هذا الوضع - الذى ليست له سابقة فى العلاقات الدولية - هو الذى حكم عواقب ما بعد الحرب.

نظرة إلى الخلف

طرحت أيام أزمة الخليج والحرب التى أعقبتها ادعاءات عن آثارها على النظام الدولى فى مجموعه، وعلى الشرق الأوسط بوجه خاص. وحين ننظر الآن إلى الخلف فإن بعض هذه الإدعاءات تبدو بحاجة إلى مزيد من الدراسة والتحفظ.

وفى المقام الأول ليس لهذه الحرب كبير صلة أو حتى أدنى صلة بشىء يدعى «النظام الدولى الجديد». وكانت هذه عبارة استخدمها الرئيسى الأمريكى جورج بوش فى ذلك الحين، لكنه توقف عن استخدامها سريعا بعد ذلك؛ والواقع أن الوحيدين الذين يواصلون استخدامها هم نقاد الولايات المتحدة والسياسة الغربية والمفروض أن «نظام» بوش يشير جزئيا إلى العلاقات بين الدول ومنع العدوان، وجزئيا إلى الوضع داخل الدول وتعزيز الديمقراطية. وكان الجانب الأول جزءا من المجهود الحربى، أما الثانى فلم يكن كذلك إلا بصورة ثانوية. وبهذا المعنى فإن الاستجابة الغربية للغزو العراقى لم تكن «جديدة» على الإطلاق، لكنها كانت متسقة نسبيا مع سير النظام الدولى فيما بعد ١٩٤٥ . وقد قيل الكثير عن قضية المعايير «المزدوجة» بشأن الدفاع الغربى عن الكويت، لكن الدفاع عن دولة قائمة ذات سيادة ضد ضم

دولة أخرى لها كان حدثا نادرا نسبيا "[٤]" وبقدر ما يعنى النظام «الجديد» شيئاً فإنه يشير إلى الوضع الذى ساد فى عام ١٩٨٨ والجانب الأكبر من عام ١٩٨٩ حيث سعت الدولتان الكبريان – اللتان كانتا على خلاف فيما بينهما أثناء الحرب الباردة إلى حل عدد من نزاعات العالم الثالث التى كانا يقفان فيها على جانبى نقيض، ومن بينها النزاع العربى – الإسرائيلى، والأحداث فى أفغانستان وكمبوديا وناميبيا ونيكاراجوا والسلفادور والقرن الافريقى. وإذا امكن للمرء أن يقول عن هذه الجهود إنها كانت ناجحة إلى حد ما فإنها لم تكن من خصائص نظام دولى «جديد» وبالأحرى نظام أكثر ترتيبا، لثلاثة أسباب: أولا لأن بعض المشكلات لم تكن قابلة للحل فى هذا الوقت واستمرت "[٥]". وثانيا لأن انهيار الاتحاد السوفيتى كقوة عالمية ١٩٩٠ – ١٩٩١ يعنى أن أحد أعمدة الظام «الجديد» قد انقضى، وثالثا لأنه مع إنهيار الشيوعية والضوابط التى وضعتها الحرب الباردة – مهما بدت بغيضه – على العلاقات الدولية ظهرت دائرة بأسرها من المشكلات الاقليمية التى لا يبدو أن أى قدر من تدخل قوى كبرى قادر على حلها، وكان هذا أبرز ما يكون فى حالات البلقان وماوراء القوقاز.

وجاء حكم عام ثان عن حرب الخليج من نقاد الحرب – الذين استرابوا عن حق فى ايحاءات الهيمنة فى تعبير «الظام العالمى الجديد» وتبينوا أن الولايات المتحدة تتصرف الآن دون أن تواجه تحديا – ورأوا فى أزمة الخليج نذيرا بتصاعد العدوان والتدخل الأمريكيين غير المقيدين، وشاهدا على بدء اعادة اقرار هيمنة الولايات المتحدة على حلفائها "[٦]". وهنا يخطىء النقاد – أيا كانت صحة أحكامهم الخاصة

---

٤) يضم تاريخ ما بعد عام ١٩٤٥ أمثلة عديدة لدول يضمها جيران أقوى، وإنما فى وقت استقلالها كفلسطين التى قسمت بين إسرائيل والأردن فى ١٩٤٨ – ١٩٤٩، والصحراء الغربية وتيمور الشرقية فى ١٩٧٥، والبوسنة فى ١٩٩٢. وكان من الممكن أن تكون التبت فى ١٩٤٩ – ١٩٥٠ مرشحة أخرى من حيث أن من الممكن افتراض أنها كان يمكن أن تنظم نفسها لكسب الاعتراف الدبلوماسى الدولى عقب رحيل البريطانيين من الهند فى ١٩٤٧، لو انقضت فترة قصيرة من الوقت.

٥) وهكذا فإن النزاعات فى أفغانستان وأنجولا وموزامبيق وقبرص قد تحدت كلها مثل هذا الحل الدولى.

٦) بالنسبة للآراء الممثلة لهذا الاتجاه انظر سيفرى وسيرف (تحرير) «قراءة فى حرب الخليج»؛ جون جيتيجز (تحرير) «ما وراء حرب الخليج. الشرق الأوسط والنظام العالمى الجديد» (لندن: المعهد الكاثوليكى للعلاقات الدولية)؛ فيكتوريا بريتى (تحرير) «الخليج بيننا» (لندن: فيراجو، ١٩٩١)، جايم برشيت نيرايوفال – دافيز (تحرير) «حرب الخليج والنظام العالمى الجديد» (لندن: كتب زد، ١٩٩١)؛ ومن أكثر نقاد الحرب اقناعا ناعوم تشوسكى الذى نجد تحليله فى كل من مجلدات سيفرى وسيرف وبريشيث وبوفال – دافيز.

عن دور الولايات المتحدة فى أزمة الكويت – الاتجاه الأوسع للعلاقات الدولية، فالرأى العام الأمريكى – والكونجرس بوجه خاص – وان كان فى النهاية مؤيدا عموما لسياسة الخليج، لم يكن يناصر دورا عسكريا دوليا أكبر للولايات المتحدة، وكان يريد – كما أوضحت نتيجة انتخابات الرئاسة فى عام ١٩٩٢ – التحول عن المشاركات الدولية وما يرتبط بها من مصروفات نحو التركيز على السياسات الداخلية الأمريكية. ولم تكن المشكلة لدى المنغمسين فى أزمات أخرى – وخاصة البلقان – هى المشاركة الدبلوماسية أو العسكرية أو المالية الأكبر مما يجب من جانب الولايات المتحدة بل الأقل مما يجب، ولا يمكن أن يستبعد المزيد من التدخلات العسكرية الأمريكية فى العالم الثالث، لكن انقضاء سياق الحرب الباردة، وبروز مخاطر القضايا الداخلية، جعلا الولايات المتحدة أقل – لا أكثر – تدخلية، أما عن تعزز مركز الولايات المتحدة تجاه منافسيها التجاريين فليست هناك شواهد كثيرة على أن الولايات المتحدة قد كسبت شيئا من جهودها فى الكويت فيما عدا الخمسة والخمسين مليار دولار نقدا لسداد مصروفات الحرب ذاتها. وربما تقاضت رسم قتال صغير، عمولة سيادة، لكن هذا فى الوضع الطبيعى للأمور لا يبلغ الكثير.

وكان الاستخلاص العام الثالث الذى طرح فى ذلك الحين هو أن هذه الحرب تمثل – بمعنى ما – بداية نزاع عالمى جديد، أو متجدد، بين «الغرب» و«الإسلام» ؛ صورة جديدة من الحروب الصليبية. ومن المؤكد أن صدام حسين قد سعى إلى تعبئة المشاعر الإسلامية خلفه، داعيا إلى الجهاد، وواضعا المبدأ الإسلامى «لا إله إلا الله» على العلم العراقى [٧]. وكثير ممن حذروا من القيام بعمل عسكرى قبل يناير ١٩٩١ فعلوا ذلك على أساس أنه يمكن أن يفاقم بلا رجعة العلاقات بين

---

٧) عن البعد الإسلامى انظر جيمس بيسكاتوى (تحرير) «الأصولية الإسلامية وأزمة الخليج» (شيكاغو: مطبوعات جامعة شيكاغو، ١٩٩١)؛ جيلز كيبيل «الورقة الإسلامية فى يد صدام حسين» لوموند، ١١ يناير ١٩٩١؛ جان ميشيل دوماى «الحرب المقدسة كسلاح ايديولوجى» (لوموند ٢٠ – ٢١ يناير ١٩٩١)؛ فريد هاليداى «الأمة الممزقة: الحركات الإسلامية والهبات الاجتماعية وحرب الخليج» (ذى اكسفورد انترناشيونال ريڤيو، صيف ١٩٩١)؛ جورج جوف «آراء الشرق معارض لصدام حسين من داخل المنظور الإسلامى انظر غازى القصيبى «أزمة الخليج، محاولة للفهم» لندن: كيجال بول انترناشيانول، ١٩٩٣).

الغرب والشعوب العربية والإسلامية. وهنا أيضا يكشف البحث الدقيق عن صورة أقل صفاء. فأولا لم يكن نظام صدام حسين فى طليعة الراديكالية الإسلامية، بعد أن حارب إيران الإسلامية الثورية طيلة ثمانية أعوام، واضطهد رجال الدين المعارضيين فى الداخل [٨]. وقد تباعد كلا المنافسين الرئيسيين على قيادة العالم الإسلامى - العربية السعودية وإيران - عن العراق، بل ان إيران - وإن لم تكن مستعدة رسميا لأن تساند التدخل الأمريكى - قد نددت ببغداد، وكفلت اتخاذ أتباعها لموقف حيادى. لقد كان هناك قدر كبير من المشاعر المناصرة للعراق فى العالم العربى وخارجه، لكنه كان يرتبط بالمعارضة القومية لتدخل عسكرى غربى فى منطقة من مناطق العالم الثالث قدر ما يرتبط بالدين - إن لم يكن أكثر. ولعل المشاعر المناصرة للعراق كانت فى الهند التى تسودها الهندوسية والتى يتزايد عداؤها للإسلام قدر ما هى فى مصر أو الجزائر مثلا. ومن ناحية الغرب فإن الحديث الفضفاض عن حرب جديدة مع «الإسلام» هو فى أغلبه كما سنناقش بتفصيل أكبر فى الفصل الرابع - هراء، ان لم يكن من مبالغات تجار السلاح وخبراء الدفاع حرصا على مصالحهم. «فالغرب» - وبعبارة أخرى الديمقراطيات المتقدمة - ليس فى مثل هذه الحاجة إلى عدو، سواء كان هو الشيوعية أو الإسلام أوشىء آخر. وإذا كان هناك خطر من العالم الثالث اليوم فالأرجح أن يأتى من القوى الصناعية الصاعدة فى الشرق الأقصى وأمريكا اللاتينية أكثر منه من العالم الإسلامى. وكثيرا ما ينسى كذلك أنه طيلة الجانب الأكبر من الثمانينات حين انخرطت الولايات المتحدة الأمريكية - وبالتحديد وكالة المخابرات المركزية - فى أكبر العمليات السرية فى تاريخها كان ذلك دعما لقوات إسلامية فى أفغانستان.

وأخيرا اعتبرت حرب الخليج فى حينها نقطة تحول فى تاريخ الشرق الأوسط الحديث، بل لقد قيل فيما بعد إنها كانت أهم حدث منذ انهيار الامبراطورية العثمانية [٩]. ولم تكن الطرق الخاصة التى كانت بها هذه الحرب جديدة، أو تمثل

٨) عن المعارضة الإسلامية لصدام حسين أنظر حنا بطاطو «التظيم الشيعى فى العراق: الدعوة الاسلامية والمجاهدين» فى جوان كارلوس ونيكى كيدى، «المذهب الشيعى الاحتجاج الاجتماعى» (نيو هافن: مطبوعات جامعة ييل، ١٩٨٦).

٩) بسام طيبى «النزاع والحرب فى الشرق الأوسط، ١٩٦٧ - ١٩٩١» (لندن: ماكميلان، ١٩٩٣) ص ١٦٥.

عصرا جديدا للمنطقة، واضحة لدى الوهلة الأولى. ولاشك أنها كانت جديدة فيما خلقته من ائتلاف: فللمرة الأولى حاربت جيوش دول عربية بجدية دولة عربية أخرى. وكانت هذه هي المرة الأولى التي تشتبك فيها القوات الأمريكية بصورة كبيرة في قتال حقيقي في المنطقة رغم عقود من البلاغيات عن النفوذ الأمريكي، ومثلت الحرب خطوة أخرى في أفول القومية العربية السياسية الفعالة. وإذا كانت فيما يبدو قد عززت احساسا عاما بالتذمر في المنطقة فقد كانت هناك في الواقع كثير من الأسباب الأخرى لذلك، وخاصة الظروف الاقتصادية الاجتماعية الحرجة داخل الدول. إلا أن بعض التوقعات التي طرحت في ذلك الحين لم تتحقق: فالنظام العراقي وان كان قد ضعف لم يسقط، والفلسطينيون - رغم أن تعاطفهم مع العراق باعد بينهم وبين كل من دول الخليج والغرب - سرعان ما شاركوا على غير توقع في عملية مفاوضات السلام في مدريد. وفيما يتعلق بدول الخليج العربية ذاتها فقد جلبت الحرب بعض التغيير السياسي، الذي يتجلى في انتخابات الكويت وفي المعارضة الأكثر صراحة إلى حد ما في العربية السعودية وعمان والبحرين [١٠]. غير أن هامش الحرية السياسية في هذه الدول ظل صغيرا، ومازالت الأسر الحاكمة تطمس المناقشة باشارات متهربة إلى تقاليد «إسلامية» أو «عربية» أو «قبلية» يفترض أنها مختلفة. وكما هو الشأن في محاولات تقييم الأثر طويل الأجل على العراق فمن السابق لأوانه كثيرا أن نحكم على آثار الحرب على الثقافات السياسية للدول المحيطة. ومن التسرع أن ننظر إلى التغيرات السياسية المباشرة في هذه البلدان باعتبارها مجرد محاولات لحفظ ماء الوجه، فالآثار السياسية للحروب تستغرق سنوات طويلة لكي تتضح: ولعل من الجدير بالذكر أن تطبيق الاقتراع العام لكل البالغين، الذي وعد به أثناء الحرب العالمية الأولى لم ينفذ في بريطانيا إلا في عام ١٩٢٨.

والأمر الأخطر - لأنه أكثر تفجرا - هو عجز المنتصرين عن خلق نظام جديد

١٠) روجر هاردى «الجزيرة العربية بعد العاصفة: الاستقرار الداخلى فى دول الخليج العربية» (لندن: المعهد الملكى للشؤون الدولية ١٩٩٢)، مارى آن تترولت «الكويت: الصباح التالى» كارنت هيستورى» العدد ٩١، يناير ١٩٩٢، فريد هاليداى» «شبه الجزيرة العربية فى أعقاب حرب الخليج» Vurtelsjahresberichte (فريدريك ابيرت ستيفلوج يويد) العدد ١٣٣، سبتمبر ١٩٩٣.

من الأمن الاقتصادى أو العسكرى فى الخليج. فقد عزلت إيران وسرعان ما غدت معادية، وهبطت أسعار النفط، مما أثار حنقا شعبيا أكبر، ولجأت النظم وحلفاؤها القريبون الذين لا يفوقونها حكمة إلى أقدم سياسات الأمن وأقصرها نظرا، وهى اغراق المنطقة بالأسلحة بما يهدد بزعزعة التوازن الهش واثارة المزيد من القلق [١١]. والأهم من هذا كله هو أن بقاء نظام صدام حسين فى السلطة يعنى بقاء احتمال حدوث مواجهة كبيرة فى المستقبل داخل العراق ومعه. ولا ينبغى لنا أن نضع معايير أو توقعات غير معقولة هنا، فالحروب كما ذكّرنا مكائيل هوارد لا تؤدى إلى حل المشكلات، وكل ما قد تستطيعه هو أن تمنع الأمور من التفاقم. ولعل حرب الخليج - من الزاوية الاقليمية - تثبت ذلك، وان يكن بنتيجة أخرى كبرى وغير متوقعه للغاية هى : أنها ولّدت دفعة لدى كل من واشنطون وإسرائيل - وكذلك لدى الفلسطينيين من خلال الرغبة فى إنهاء عزلتهم - للدخول فى مفاوضات جادة، أولا فى مدريد ثم فى أوسلو. ولا يستطيع المرء بعد أن يتنبأ بأن هذا سيؤدى إلى حل دائم، لكن ثمة شيئا قد بدأ على الأقل. غير أنه فى قضايا الأمن الاقليمى والنفط يبدو أن أسوأ الدروس قد استخلصت، وبلاضرورة.

تحليل الحرب

فإذا انتقلنا إلى الحرب نفسها فسنجد عددا من القضايا التى يمكن التوصل الآن - بنظرة استرجاعية - الى تقييم أكثر دقة لها. وتصلح أربع قضايا رئيسية بوجه خاص لايضاح كيف يمكن لتفكيرنا أن يتغير مع الزمن، وهى: أسباب التدخل العراقى، وقضية البدائل الدبلوماسية للحرب فى فترة الشهور الخمسة الفاصلة، وطبيعة الحرب التى نشبت، وسياسة الحلفاء تجاه بغداد بعد الحرب.

وقد كان تقدير سبب غزو العراق للكويت رئيسيا فى الجدال العام حينئذ لأنه تداخل مع مناقشة الصواب والخطأ التى سيعود إليها هذا الفصل، فقد قيل مثلا ان

(١١) عن تدفقات الأسلحة إلى المنطقة بعد الحرب انظر مؤسسة عالم آمن (بريستول، المملكة المتحدة) «عملية السلام فى الشرق الأوسط وتجارة الأسلحة: تناقض قاتل؟»، أغسطس ١٩٩٢، ويحى صدوقى «صواريخ مقابل الزبد: الاقتصاد السياسى للحد من التسلح فى العالم العربى» (تقارير الشرق الأوسط، ١٧٧، المجلد ٢٢، العدد ٤، يوليو / أغسطس ١٩٩٢).

تسليح الغرب لصدام حسين في الماضي يعني ضمنا تواطؤا مع نظامه، ومن ثم يعني أن من غير المقبول معارضته الآن. ومن ناحية أخرى قيل ان عدم اعطاء الغرب تحذيرا واضحا له، وخاصة أثناء لقاء السفيرة الأمريكية في بغداد معه في ٢٥ يوليو، يعني أن الغرب قاده بطريقة أو أخرى إلى شرك. وليست أي من هاتين الحجتين شديدة القوة، فالدعم السابق لا يبطل المعارضة فيما بعد، وهناك فارق شاسع بين حديث دبلوماسي حذر - يتصرف فيه السفير بناء على تعليمات - والتآمر أو الضوء الأخضر[١٢]. غير أن من المهم أن نبحث عن دوافع الغزو العراقي.. وقد قدم صدام - في أوقات مختلفة أربعة أسباب: وجود هبة شعبية في الكويت طلبت العون من العراق «الشقيق»، وأن الكويت أضرت بمصالح العراق الاقتصادية باستخراجها النفط من الجزء العراقي لحقول الرميلة وبتجاوز حصتها في الأوبك، مما أدى إلى تخفيض أسعار النفط؛ وأن الحدود بين الدولتين قد رسمت خطأ، وأن الكويت نفسها ليس لها وضع قانوني بل هي تاريخيا جزء من الأراضي العراقية، والمحافظة التاسعة عشر. ولم يمنع تناقض هذه الحجج العراق من تقديمها. لكن من المؤكد وجود دوافع أخرى قد يكون من بينها حاجة العراق إلى موازنة دينه الداخلي المتزايد الذي يصل إلى ٨٠ مليار دولار بالاستيلاء على أرصدة الكويت، والمأزق الذي وجدت السياسة العراقية نفسها فيه نتيجة عدم تقديم إيران لتنازلات بعد وقف إطلاق النار في ١٩٨٨؛ وخوف صدام من أن الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي يتآمران لاقصائه (كما فعلا (في افتراضه) مع شاوشيسكو في رومانيا قبل بضعة أشهر، وفرصة قيادة العرب والسيطرة على الخليج التي يتيحها الاضطراب بشأن فلسطين وعجز إيران العسكري. وما من سبب للاعتقاد بأن أيا من هذه العوامل كان حاسما. ويمكن أن يكون قرار احتلال الكويت - استنادا الى ادعاء طويل العهد وبخطط احتلال طارئة جاهزة - قد اتخذ في اللحظة الأخيرة شأن القرار الذى اتخذ بغزو إيران في سبتمبر ١٩٨٠[١٣].

---

١٢) ترد مقابلة أبريل جلاسبي في سيفري وسيرف، ص ١٢٢ - ١٣٣. وتكمن الاشارات المشوشة الواردة في هذه المقابلة في قلب عديد من الانتقادات لسياسة الولايات المتحدة، وخاصة في بييرسالينجرو اريك لوران «الملف السرى لحرب الخليج» (لندن - بنجوين، ١٩٩١) (صدرت الترجمة العربية عن دار مدبولي ترجمة محمد مستجير مصطفى.

١٣) ليست لدينا شواهد مباشرة - مكتوبة أو شفاهية. ولابد أن ينتظر الحكم النهائي حتى تتاح مثل هذه المواد، وهو احتمال غير وارد. ولتلخيص ثاقب لاندفاع صدام في غزو إيران انظر الخليل «جمهورية الرعب»، ص ٢٧١ - ٢٧٢.

وأيا كانت الحسابات فلم يكن الغزو قرار رجل مجنون، وهو يلفت الانتباه إلى شيء يكاد يتم تجاهله تماما في مناقشة الحرب، وهو الخلفية السياسية داخل العراق والواقع أنه طيلة الأزمة لم تجر تقريبا مناقشة في وسائل الاعلام أو الصحف الجادة لنوعية بلد كالعراق، وما هي استراتيجياته السياسية طويلة الأجل، ثم — وهو مالا يقل أهمية — تاريخ وايديولوجية جهازه الحاكم، حزب البعث العربي الاشتراكي[١٤]. (وإغفال مناقشة هذا الجانب أشبه باغفال الايديولوجية الشيوعية عند تقييم السياسة الخارجية السوفيتية)، فطبيعة النزعة البعثية، بفكرتها الدرامية عن الأمة العربية، وتقديسها للحرب كنار تطهرية، وتمجيدها للشرف، ووسواسها عن الرجل القوى، الفارس على ظهر جواده، الذى سيخلص الأمة العربية، وتقديرها الصريح للقسوة كأداة للحكم، تقول لنا الكثير عن هذه الحرب وحصيلتها. وقد مال كثير من المعلقين عند تقييم الدوافع الأعم إلى التركيز على الأسباب الاقتصادية الداخلية لمقامرة صدام. وقد يحتاج مثل هذا النهج إلى موازنته بتركيز معادل على البعد الدولي، وخاصة في حرب العراق مع إيران. والحق إنه إذا كانت هناك لحظة يمكن أن يقال ان أزمة الكويت بدأت فيها فإن هذه اللحظة لا تكمن في المفاوضات (الملهوجة) في يونيو ويوليو ١٩٩٠، أو في خطاب صدام أمام مجلس التعاون العربي في فبراير ١٩٩٠، وإنما في يونيو ١٩٨٩ عند وفاة الخميني، فبعد وقف إطلاق النار في أغسطس ١٩٨٨ أوقف العراق المفاوضات مع إيران آملا على ما يبدو أن يجبر الضغط إيران على التنازل. لكن تدفقات الحزن الجماهيرى، وسرعة اقامة فريق حاكم جديد فعال في طهران بعد وفاة آية الله، أوضحت أكثر من أى شيء آخر أن النظام الإيراني نظام متين ولن يخضع لخادعات صدام. لقد فشلت المقامرة الكبرى

---

١٤) عن الايديولوجية البعثية ودور القومى السورى ساطع الحصرى في نقل الأفكار الفاشية والقومية الأوروبية إلى العالم العربى انظر الخليل «جمهورية الرعب» وكتاب السيرة «صدام حسين : سيرة سياسية» بقلم افرايم كارش وانيارى روتس (لندن : براسيز، ١٩٩١) وثمة حالة مشابهة لاغفال البعد الايديولوجي لقائد من الشرق الأوسط تتصل بالخميني ونظرته إلى السياسة والشئون الدولية هى عدم وجود أى تعليق طيلة حياته على أهمية التصوف الفارسي أو «العرفان» في نظرته العامة. غير أن مصطلحات الخميني. وإدعاءاته وصورته عن ذاته لا يمكن أن تفهم دون رجوع إلى ذلك. انظر سيرة الخميني بقلم باقر معين (لندن: آى . بى. توريس، تحت الطبع).

على إيران؛ أى افتراض أن الضغط العراقى يمكن أن يجبرها على الاذعان، وكان على المقامرة الجديدة على الكويت أن تأخذ مكانها "(١٥)".

والقضية الرئيسية الثانية - مسألة ما إذا كانت مخارج بديلة ممكنة - هى فى كثير من النواحى أكثر القضايا الرئيسية فى النزاع بأسره اثارة للجدال. وقد كان هناك بديل ممكن قبل ٢ أغسطس ١٩٩٠: فقد كان صدام يعتقد أنه يستطيع أن يفلت دون عقاب، وكذلك - بطريقة مختلفة - شأن القادة الكويتيين، وكان من الممكن - باشارات أوضح - أن يقال لهم العكس. ولابد أن تتحمل غفلة الغرب وتذرعه بالأمانى - اللذين شجعتهما سرعة تصديق الرئيس المصرى حسنى مبارك الذى أخبره صدام أنه لا يعتزم القيام بأى عمل عسكرى - مسئولية كبيرة عما حدث. وربما كانت مجموعة فى حينها من الرسائل الدبلوماسية يساندها استعراض للقوة، قد ردعت صدام. لكن المؤشرات الخاطئة أرسلت فى هذه الحالة كما فى حالتى كوريا أو فوكلاند. ومن الناحية الأخرى وعلى عكس أفكار كثير من نقاد الحرب - لايبدو أنه كان هناك بديل ممكن بعد الغزو، إلا قبول احتلال صدام حسين للكويت، ومن ثم قبول سيادته العسكرية فى الخليج. ولاشك أن بوسع من يعارضون شن هجوم الحلفاء أن يقولوا إنه كان من شأن ذلك إنقاذ أرواح بشرية واستبعاد ظهور امبريالية جديدة. لكن آثارا أخرى كانت ستتبع ذلك بالتأكيد، فصدام يمكن أن يستغل انتصاره، وسيصبح نصف احتياطيات النفط العالمى أو أكثر تحت تصرفه، وتدمر الكويت، وسيكون التأثير فى الأماكن الأخرى كبيرا، فلن يشعر أى بلد صغير بالأمان. وكان الدرس سيستخلص فى دول مثل تايوان وسنغافورة وبابواغينيا الجديدة وإسرائيل وبليز وكثير غيرها.

غير أن الدعامة الرئيسية للحجة المناهضة للحرب لا تقوم على الدعوة إلى قبول الأمر الواقع، وإن أسرع البعض بذلك مقارنين صدام - لصالحه - بآل الصباح وإنما على الإيمان بأن الضغط الدبلوماسى - بالاضافة إلى العقوبات - كان يمكن أن

---

١٥) من المؤشرات على هذا التحول فى الفكر العراقى بعد يونيو ١٩٨٩ المعلومات عن مشتريات الأسلحة التى انكشفت فى قضية ماتريكس - تشرشل: فبعد عام من التباطؤ النسبى بعد وقف اطلاق النار فى ١٩٨٨ جاء معدل أكثر تصميما لمشتريات الأسلحة فى الجزء الأخير من عام ١٩٨٩ وأوائل عام ١٩٩٠.

يحل الأزمة. وتمضى الحجة لتقول إنه كان ينبغى أن «تعطى فرصة» للسلام. وقد بذلت كثير من المحاولات للتوصل إلى تسوية عن طريق المفاوضات، أبرزها خطاب الرئيس فرانسوا ميتران أمام الجمعية العامة للأمم المتحدة فى سبتمبر. وتوجه كثير من الوسطاء - العرب وغير العرب، انتهاء بأمين عام الأمم المتحدة - لمقابلة صدام. وقال الحلفاء من جانبهم أكثر من مرة انهم يمكن أن يقبلوا انسحابا سلميا. وكان آخرون يأملون أن تؤدى العقوبات الغرض خلال سنة أو سنتين ويقولون ان التحالف خاض الحرب أسرع مما يجب. ويمكن المنازعة فى أى من الحكمين، وان كان مثل هذا النقاش منافيا للواقع بالضرورة. وبالنسبة للمفاوضات فقد أعطيت لها فترة طيبة، لكن صدام رفض المخرج ببساطة. وتبين ذلك معاملته لمهمة اللحظة الأخيرة التى قام بها أمين عام الأمم المتحدة - الذى ترك ينتظر عدة ساعات بينما صدام يتحادث مع قائد الحزب الاشتراكى اليابانى ثم أسمعه محاضرة تاريخية - والمعاملة المماثلة لكثير من الوسطاء. ويمكن تفسير سلوك صدام ببساطة تامة: إنه لم يكن يعتقد أن الأمريكيين سيهاجمون فعلا. ومن ثم راح يثير الاعتراضات: أن جيشه لن يسمح بالانسحاب، وأن الحلفاء - أو إسرائيل - سيقومون بالهجوم بعد الإنسحاب. ولم تكن هذه شواغل تافهة، لكن السبب الرئيسى للحرب كان إيمانه - الناشىء عن سوء حسابات - بأن التراجع ليس ضروريا. لقد جرب الخيار الدبلوماسى ... وفشل، وأعطى السلام فرصة.

أما عن فرض العقوبات، فهو يفترض مسبقا حكومة مستعدة بما يكفى - أو عرضة بما يكفى - للانثناء. وسنناقش فيما بعد الآثار العامة لذلك. وفى هذه الحالة لم يكن صدام مستعدا للانثناء. ولم ينثن حتى أمام العقوبات التى وقعت عليه بعد الحرب ومركزه أضعف كثيرا، كان يعرف - وهو يعرف الآن - أن نظامه يمكن أن يتحمل العقوبات، من خلال شد الحزام، وزيادة الطاقة الزراعية المحلية، والتهريب عبر الحدود الطويلة مع تركيا وإيران وسوريا «١٦». ولم يكن متوقعا أن تؤدى العقوبات

١٦) خلال عام من انتهاء الحرب تمكن العراق - بالإضافة إلى الصادرات القانونية البالغة ٧٥٠٠٠ برميل إلى الأردن - من تنظيم تجارة تهريب مع جيرانه، بما فى ذلك تصدير ما يصل إلى ٢٥٠٠٠٠ برميل يوميا بواسطة صهاريج برية، وخاصة إلى تركيا وإيران. وكان إجمالى الدخل من هذه الصادرات نحو مليار دولار، مقابل إيرادات تصدير تتراوح بين ١٥ و ٢٠ مليار دولار قبل الحرب - وقد وفرت هذه المكتسبات رغم انخفاضها الكبير - بعض الدخل للنظام («انترناشيونال هيرالد تريبيون»، ٦ فبراير ١٩٩٥).

نتيجة خلال خمسة أشهر، لكن هذا خارج الموضوع، فالنقطة هي أنه لم يتقبل الرسالة التي بعثتها العقوبات، ونظرا لنوع الاستجابة السياسية والاستراتيجية التي أبداها صدام خلال هذه الشهور الخمسة – لم تكن العقوبات لتؤتي أبدا نتيجتها. ومن ثم كان البديل اما ترك صدام في الكويت أو دخول الحرب. ونتيجة لرفض صدام الانسحاب لم يكن هناك طريق ثالث. وهناك من يقولون ان الحلفاء وخاصة الولايات المتحدة – كانوا يأملون أن يتمكنوا من توجيه ضربة إلى صدام. ولا شك أن هذا الاعتبار قد شاع: وكانت العبارة المستخدمة هي أنه لن يكون هناك «جسر ذهبي»، مخرج سهل للعراق. ولكن لو أن صدام قد اتخذ الطريق الذي عرض عليه، لو أنه حتى قام بانسحاب جزئي، تاركا الأجزاء المأهولة من الكويت، لما كان بوسع الحلفاء – في وجه الرأي العام لديهم والمجتمع الدولي – أن يمضوا إلى الحرب(١٧).

فإذا انتقلنا إلى ثالث القضايا التحليلية المشار إليها، طبيعة القتال، فلا شك أننا نستطيع أن نقول ان المواجهة كلها كانت نوعا غريبا من الحرب، فقد كانت الحملة الجوية من جانب واحد كلية تقريبا ولم يشهدها العالم الخارجي، واستمر القتال البري – فترة قصيرة جدا: مائة ساعة. وبمعنى ما كانت هذه حربا من نوع مألوف تاريخيا: حربا استعمارية، باختلال هائل في توازن التكنولوجيا والخسائر أكثر شبها – مثلا – بالاحتلال البريطاني للتبت في ١٩٠٤ (حين قتل في أحد الاشتباكات مئات التبتيين وجرح أربعة بريطانيين) من أي حرب أخرى في العالم الثالث بعد الحرب(١٨). وكانت جديدة من بعض النواحي؛ فمن الناحية العسكرية كانت أول

---

١٧) ومن الحجج الأخرى ضد الحرب حجة بعض الأمريكيين الذين قالوا انه لم يكن من «الصالح القومي» للولايات المتحدة الأمريكية دخول الحرب. وهذه الحجة – أيا كانت مزاياها المحلية – لاتولي اهتماما كبيرا للقضايا الدولية المتضمنة انظر كمثال شديد السخافة ستيفن جروبارد «حرب الميد بوش» (لندن: آي . بي . توريس، ١٩٩٢).

١٨) بالنسبة لمعركة جورو حيث قتل ما بين ٦٠٠ إلى ٧٠٠ تبتي، من بين قوة يبلغ مجموعها ١٥٠٠ رجل في حين لم تحدث سوى عدة اصابات طفيفة في الجانب البريطاني انظر بيتر فليمنج «الحرب في لهاسا» (لندن: ربوبرت هارت – داڤير ١٩٦١) الفصل ١١، وعرض شاهد عيان هو مراسل «ديلي ميل» مع الحملة أدموند كاندلر «كشف القناع عن لهاسا» (لندن: ادوارد، ١٩٠٥) الفصل السادس. وفي فترة الاستعداد للاشتباك يقول كاندلر: اشك في أن تقدما آخر قد حظي بترحيب أكبر من ترحيب القوات المنتظرة بالتقدم الذي قاد إلى اشتباك هوت سيرنجز، وعلينا أن نذكر أننا ظللا شهورا نراوح مكاننا» (ص ١٠١).

حرب تستخدم فيها صواريخ كروز وأول حرب يمكن فيها للدبابات في ميدان القتال أن تتصل مباشرة بمقر قيادتها في وطنها عبر القمر الصناعي. ومن الناحية البشرية كانت أول حرب اضطرت فيها القوات الغربية في البلد المضيف إلى مراعاة ضبط النفس - فلم تظهر السيارات التي تحمل (البيرة) الباردة - وكأنما بمعجزة - إلا عندما عبرت القوات إلى الأراضي العراقية. وبالنسبة لمدى الخسائر العراقية تكشف النظرة الاسترجاعية عن خطأ بعض التقديرات المتسرعة: فالتقديرات التي بلغت ٢٠٠٠٠٠ قتيل قد خفضت فيما بعد إلى عشر هذا الرقم أو حتى إلى واحد على عشرين منه[١٩]. وكان مستوى التكنولوجيا المستخدمة أقل تقدما بكثير مما أوحت دعاية الحلفاء - فكلها تقريبا كانت عتادا تقليديا من انتاج عشرين سنة سابقة على الأقل. وفي الوقت ذاته كانت هناك مبالغة في تقدير الأثر العسكري لصواريخ سكود. وكانت أكثر العناصر مدعاة للمباهاة في الترسانة الأمريكية - صاروخ باتريوت والقاذفة الشبح - أقل فعالية كثيرا مما زعم في البداية[٢٠]. وبالمثل كانت هجمات صواريخ سكود - وإن كانت مربكة سياسيا - قليلة الأهمية عسكريا ومستواها أقل كثيرا من الهجمات العراقية المشابهة في حرب إيران في ١٩٨٠ - ١٩٨٨[٢١]. وفي الوقت نفسه فإن معلومات مخابرات الحلفاء عن العراق - رغم أنها جمعت في ظروف تكاد تكون مثالية - كانت خاطئة، على الأقل في التقليل الشديد

---

١٩) عن مراجعة أرقام الخسائر العراقية انظر «ذى اندبندنت»، ٥ فبراير ١٩٩٢، وجو هيدرنيرش «حرب الخليج: كم عراقيا قتل؟» «فورين بوليسي»، العدد ٩٠، ربيع ١٩٩٣. وفي وقت الحرب كان كل من المسئولين الأمريكيين والعراقيين يؤيدون فكرة اصابات أكبر لأسباب سياسية متعارضة - الأوائل لارهاب العراق، والآخرين لتأكيد وحشية التصرف الأمريكي.

٢٠) «اعادة النظر في حرب الخليج: جنرالات المقاعد» «الايكونومست»، ٢ مايو ١٩٩٢ وبالنسبة للتقييم الأوسع للقدرات العسكرية الأمريكية والطابع العتيق لحرب «التكنولوجيا الرفيعة» فإني أدين بالشكر لكيفين ميكائيل طالب الماجيستير في مدرسه لندن للاقتصاديات ١٩٩٠ - ١٩٩١. وكما أوضح ميكائيل، فإن التوازن بين التكولوجيا المدنية والتكنولوجيا العسكرية قد تحول دراميا في العقود الماضية، فأحدث التكنولوجيا ليست الآن التكنولوجيا العسكرية بل هي التكنولوجيا المدنية - المتاحة في أي محل للحاسبات الالكترونية الشخصية.

٢١) أطلق على إيران ٣٠٨ صاروخ سكود في هذا النزاع، مقابل ٧٢ استخدمت في حرب الخليج، وادت في الحالة الأول إلى مصرع أكثر من ألفي شخص انظر فارهاج رجالي (تحرير) «الحرب العراقية - الإيرانية: سياسة العدوان» (جينسفيل: مطبوعات فلوريدا، ١٩٩٣).

من عدد صواريخ سكود التى يمتلكها العراق "[٢٢]".

وحتى الآن طرحت بعض القضايا التى يمكن أن يوجد فيها عنصر استرجاعى، ومن ثم عنصر نسبية، والتى تتفق فحواها العامة مع الحكم الأول وهو أن حرب الخليج لم تكن أصيلة بقدر ما كان يعتقد حينها. إلا أن هناك بعدا آخر يمكن فيه تقديم ادعاءات الأصالة والسبق بدقة أكبر. ولا يتعلق هذا بالحرب وإنما بعواقبها، فقد بقى نظام صدام، لكنه واجه بعد الحرب شكلين من الضغط الخارجى من نوع جديد: الأول هو نظام الرقابة والتفتيش التدخلى على الأسلحة الذى أقامته الأمم المتحدة، والثانى - عقب الهبة التى أعقبت الحرب داخل العراق - هو اقامة ملاذ آمن للأكراد فى الشمال، الأمر الذى وضع فى الواقع نحو ثلث العراق تحت الحماية الغربية، وسمح للأكراد بممارسة الحكم الذاتى للمرة الأولى. وكان كلا هذين التطورين - وان كان يستند إلى ممارسات ومعايير سابقة - تطورا رئيسيا كبيرا فى العلاقات الدولية. وسنعود فيما بعد إلى الآثار المعيارية لهذه السياسات. غير أن علينا أن نقرر هنا أن أهم سمة لهذه الحرب ربما كانت شكل التدخل - العسكرى والسياسى - الذى فرض على العراق فى أعقابها "[٢٣]".

قضايا فى تحليل «العلاقات الدولية»

ركزت المناقشة حتى الآن على السجل الفعلى للحرب، وحاولت أن تعزل بعض القضايا التجريبية - قضايا التقييم والوقائع - التى كانت رائجة فى ذلك الحين وستتجه الآن للنظر إلى بعض القضايا الكامنة والأكثر نظرية، بادئين أولا بالقضايا التحليلية، ثم ننتقل إلى القضايا المعيارية.

---

٢٢) وجزء من المشكلة هو الخلط بين أجهزة الاطلاق والعدد الأكبر من الصواريخ. ويقدر «الميزان العسكرى ١٩٨٩ - ١٩٩٠» عدد أجهزة الاطلاق بأنها ٩٦ سكود ب مع عدد - يفترض أنه أقل - من صواريخ عباس وحسين. وقد تبين فيما بعد أن العراق كان يمتلك ٨٩٠ صاروخ سكود («انترناشيونال هيرالد تريبيون»، ٢٦ مارس ١٩٩٣). ولتقدير عام انظر لجنة القوات المسلحة التابعة لمجلس النواب - اللجنة الفرعية للاشراف والتحقيق «نجاح المخابرات وفشلها فى عملية درع / عاصفة الصحراء» الكونجرس ١٠٣، الدورة الأولى، أغسطس ١٩٩٣.

٢٣) عن نظام رقابة التسلح انظر ريد بارتون «القضاء على الأسلحة الاستراتيجية: حالة العراق»، «باسيفيك ريفيو» أغسطس ١٩٩٣.

والقضايا التحليلية التى تثيرها أزمة الخليج تبدو وكأنها برامج دورة دراسية فى نظرية «العلاقات الدولية» : أسباب الحرب، ووظائف الحرب فى النظام الدولى، والعلاقة بين السياسة الداخلية والسياسة الدولية، وبين الاعتبارات العسكرية والاعتبارات الاقتصادية، ودور الدبلوماسية والاشارات وسوء الفهم، وأنماط اتخاذ القرارات، واقامة التحالفات بين الدول والائتلافات الداخلية، ووظيفة العقوبات، ودور الدول الكبرى والمؤسسات الدولية والايديولوچية ووسائل الاعلام (٢٤).

ويجد دارسو تحليل اتخاذ القرارات والسياسة الخارجية فى هذه الحرب كثيرا مما هو مألوف وشيق، فلدى كل من الجانبين نصيبه من سوء الفهم، استنادا إلى الخبرة التاريخية للحروب السابقة وطريقة عمل مجموعات لاتتشكك فى افتراضاتها. ويبدو أن صدام اعتقد أن الأمريكيين لن يقاتلوا لأنهم هربوا من ڤيتنام فى ١٩٧٣، ومن بيروت فى ١٩٨٣، بعد مصرع ٢٥٠ رجل فى الحالة الأخيرة. كما يبدو أنه تصور أن «الجماهير» فى الكويت - أيا كان ما يقصده بها - سترحب باحتلاله. ومن كل ما نعرفه عن الدائرة التى تحيط بصدام فإن معارضة الزعيم ليست استراتيچية مأمونة، ويبدو أن الدبلوماسيين وغيرهم ممن يتصل بهم المبعوثون الاجانب، ومن لديهم بعض الخبرة الأجنبية - ومن بينهم طارق عزيز وسعدون حمادى ونزار حمدون - لم يكونوا جزءا من الدائرة الداخلية (٢٥). ولكن كان هناك سوء فهم من جانب الحلفاء بدورهم: فقد أخطأ الحلفاء فى الاعتقاد بأن صدام لن يقدم على الغزو، ثم بعد ذلك فى توقع أن ينسحب تحت الضغط. كما أنهم - كما اتضح فيما بعد - قللوا من تقدير امكاناته العسكرية، بما فى ذلك عدد صواريخ سكود والتقدم نحو صنع قنبلة نووية. وربما كان أكبر أخطائهم هو توقع انهيار النظام بعد الهزيمة فى الكويت. وهنا بزهم صدام جميعا، فقد قاد الأمريكيين - قبل الحرب - إلى شرك أغلقوه على أنفسهم. فهو بالطنطنة عن الأسلحة الكيميائية، ثم بانتزاعه فى اجتماع بيكر - عزيز فى چينيف تهديداً بأنه سيدمر ان استخدمها، قلل مخاطر الحرب كثيرا: فيمكن أن يطرد من الكويت، أو حتى - كما اختار - يسحب معظم قواته بعيدا، وهو مطمئن

---

٢٤) انظر كين ماثيو «نزاع الخليج» لمزيد من المناقشة.
٢٥) اتصال شخصى مع وزير خارجية دولة عربية زار العراق عدة مرات أثناء الأزمة.

إلى أن الأمريكيين لن يتابعوه. وربما كان هذا هو الخطأ القاتل الذى ارتكبه الحلفاء، والذى يجبرنا على التساؤل إلى أى حد - فى النهاية - حارب صدام حقا للدفاع عن الكويت[٢٦].

وأثارت قضية العقوبات كذلك كثيرا من الجدال قبل الحرب وبعدها، وشكلت كما رأينا جزءاهاما من حجة «فلنعط السلام فرصة». غير أن الكتابات الأكاديمية عن العقوبات تبين بجلاء شديد أن العقوبات نادراما تؤدى إلى بلوغ هدفها المقرر، وهو اجبار حكومة ما على التحول عن سياسة معينة : فهى لم تدفع يان سميث إلى التراجع عن اعلان الاستقلال من جانب واحد، أو بريجنيف إلى ترك أفغانستان، وإنما هى تخدم أهدافا أخرى، وهى أساسا بعث رسالة إلى المجتمع الدولى بأن مسارا معينا للعمل هو مسار مستهجن. ولا شك أن هذا حدث فى حالة العراق، وإن كان من المشكوك فيه ما إذا كانت العقوبات وحدها ستمنع الكثير لطمأنة سنغافورة أو بليز. ولكن لعل ما لا تبرزه الكتابات الأكاديمية هو أن العقوبات فى بعض الحالات قد لا تعمل على تغيير سياسة ما بل تؤدى إلى تغيير عن طريق تقويض نظام بأسره فى الحالات التى تكون الحكومة فيها عرضة أصلا لتحد شعبى. ومن الأمثلة على ذلك العقوبات ضد حكومة مصدق فى إيران فى ١٩٥٣ وضد حكومة الوحدة الشعبية برئاسة الليندى فى شيلى فى ١٩٧٥ : [٢٧]. ففى كلتا الحالتين أسهمت العقوبات الغربية فى الأزمة الاقتصادية، التى أدت بدورها إلى انقلابات عسكرية وصلت فيها إلى السلطة نظم «مقبولة» أكثر، لكن القضية هنا هى أن العقوبات أكثر قدرة على التأثير حيثما كانت الحكومات منتخبة ديمقراطيا ومستجيبة. أما ضد صدام حسين - الذى قتل الآلاف من أبناء شعبه والذى كان على وشك أن يفعل ذلك ثانية فى وجه هبة مارس - فإن هذه العقوبات لم تكن لتعمل،

---

٢٦) ليست قضية ما إذا كان الحلفاء قد حاولوا مع ذلك قتل صدام بقصف مخبأ كان موجودا فيه واضحة، لكن الحدس قد يوحى بذلك. وبالنسبة لصورة من مثل هذه المحاولة باستخدام قنبلة حديثة التصميم تزن ٥٠٠٠ رطل انظر يونابتد ستيتس نيوز «انتصار دون فوز» (نيويورك: راندوم هاوس، ١٩٩٢)، ص ٣ - ٦.

٢٧) أو فى حالة متطرفة، عقوبات جنوب افريقيا على ليسوتو المغلقة فى ١٩٨٦؛ وبعد أسبوع من توقيع العقوبات عزل انقلاب الحكومة الخاطئة فى ماسيرو. وبالمثل قطعت روسيا فى ١٩٩٣ الطاقة عن ليتوانيا واستونيا وأوكرانيا وحصلت سريعا على تنازلات سياسية.

حتى لو كانت فعالة اقتصاديا - وهو مالم تكن لتكونه كما سبق أن أوضحت فما كان صدام ليستجيب لمحنة الشعب العراقي.

وكانت قضية ما الذى سبب الحرب بالتحديد من المواضيع التى أثارت كثيرا من الجدال حينئذ. وجدير بنا أن نؤكد ثانية هنا أنه ليس هناك سبب مفرد، تفسير بسيط من زاوية فرد واحد أو حادثة واحدة سببتها. وبالمثل لا يمكن أن يقال ان حرب الخليج قد حلت أى نزاعات نظرية عن الحرب ذاتها، أو أى جدالات أوسع عن النماذج فى «العلاقات الدولية». وإذا تابعنا مناقشة كينيث والتز الشهيرة عن أسباب الحرب [٢٨] فإن هناك تفسيرات معقولة لاحتلال الكويت يمكن أن تستند إلى «الصور» التى حددها. فالحرب عند والتز تكمن فى طبيعة الإنسان - وفى هذه الحالة الخاصة شخصية صدام وأتباعه المتشككة العدوانية - وتكمن فى طبيعة النظم السياسية، وفى هذه الحالة فى كل من العراق والكويت (أنظر الحاشية ٣) اللذين رأى كل منهما فى المواجهة وسيلة لتلافى الضغوط السياسية والاقتصادية الداخلية، وأخيرا تكمن فى فوضى النظام الدولى، كما تبين فى تطلع العراق إلى زيادة قوته دون أن توجد آلية أمن موازنة تمنعه. وفى نفس الاتجاه يمكن أن تقدم مثل هذه التفسيرات لقرار الولايات المتحدة شن الحرب - شخصية جورج بوش وتاريخه الشخصى والوضع الداخلى فى الولايات المتحدة وديناميكية القوة العالمية.

وبالمثل يمكن لكل من النهج أو النماذج النظرية الثلاثة التى ظلت موضع جدال فى إطار «العلاقات الدولية» طيلة العقدين الماضيين أن تدعى - عن حق الى حد ما - القدرة على تفسير هذه الحرب: لكن كلا منها يبدو كذلك متوترا فى العملية. فالواقعيون يمكن أن يروا فيها مثالا - وان لم يكن فى النهاية شديد الأهمية - للنزاع بين الدول، ولاستمرار أهمية قضايا الأمن فى الشؤون الدولية وسيؤكدون أهمية الدول الكبرى، التى بدونها لا يكون هناك أمن دولى، وبدونها لم يكن شيء ليفعل فى أزمة الخليج. ويستطيعون على الأقل أن يقولوا ان حرب الخليج وضعت حدا للادعاء «عبر القومى» عن عدم قدرة الدول الكبرى على استخدام القوة فى العالم

٢٨) كينيث والتز «الإنسان والدولة والحرب: تحليل نظرى» (نيو يورك : مطبوعات جامعة كولومبيا، ١٩٥٩).

الحديث (وهو ما تشهد به حالتا ڤيتنام وأفغانستان اللتان كثيرا ما ترددان) وعلى العكس يمكن «لعبر القوميين» أن يؤكدوا أهمية العوامل الاقتصادية فى كلا الجانبين فى دفع صدام إلى الغزو، وفى استثاره رد غربى دفاعا عن المصالح الاقتصادية الحيوية حول النفط. ويمكن بالمثل أن يبرزوا أهمية الايديولوچيات عبر القومية - القومية العربية، الإسلام، دعاوى العالم الثالث - فى النزاع، وتزايد المشاركة فى المصلحة بين البلدان المتقدمة التى تصرفت دفاعا عما اعتبرته مصلحة دولية. وبالنسبة لكثير من الماركسيين والبنويين لن تثير الحرب مشكلة : كانت حربا بين المسيطرين والتابعين فى السياسة العالمية، حربا دافعها هو المصلحة المادية الفجة - النفط - ويبررها الجانب الغربى باثارة زائفة لقانون دولى وصالح دولى محددين بحيث يناسبان قوى الهمنية. وقد تجسد جيدا فى هذه الأزمة تطبيق مارتن وايت لهذه النظرة الثورية للقانون الدولى من جانب ألمانيا النازية على البريطانيين والفرنسيين («اللصوص الناجحون الذين يحاولون الآن أن يبدوا سادة مهذبين، ويظهروا بين الحين والآخر على منصة القضاء») : فالحجج التى استخدمها صدام لتبرير تصرفه هى ذاتها التى استخدمتها الدول الغربية فى أيام الاستعمار [٢٩].

ويمكن لهذا أن يثبت ملاحظة توماس كوهن أن أى نموذج لائق، أى نظرية «ذات دلالة تاريخيا» يمكن أن توفر تفسيرا «بدرجة أو أخرى». غير أن هناك أيضا ما أسماه كوهن شذوذات هنا، توحى بأن أيامن النماذج الثلاثة لا يمكن أن يفرض نفسه تماما. فإذا كان الواقعيون يفترضون العقلانية وحساب مصلحة الدولة فسيجدون من الصعب للغاية تفسير تصرفات العراق، التى يجب أن تعتبر - إلى جانب الهجوم اليابانى على بيرل هاربور والتصرف الأنجلو - فرنسى فى السويس - من أكبر أخطاء الحساب فى القرن العشرين. وبالمثل فإن دور روابط العروبة والإسلام والعوامل الاقتصادية سيرهق اطار الواقعيين. وسيكون على النهج الليبرالى وعبر القومى بدوره أن يراجع بعض الدعاوى عن هبوط أهمية القوة العسكرية فى العلاقات الدولية، وسيكون عليه كذلك أن يعرف بقدر أكثر مما قد يروق له بأن الأمم المتحدة لم تتصرف على هذا النحو عن مصلحة مشتركة أو التزام عالمى، وإنما لأن الولايات

---

٢٩) مارتن ويت «النظرية الدولية، التقاليد الثلاثة» (تحرير) جابريل وايت وبريان بورتر (لندن : مطبوعات جامعة ليشيستر، ١٩٩١) ص ١٥ من المقدمة.

المتحدة تلاعبت بالأعضاء الآخرين وقادتهم ولوت أذرعهم، وخاصة فى مجلس الأمن. وقد امتنعت الصين مثلا عن استخدام حق الڤيتو، لا لأنها تتمسك بمبدأ سيادة الكويت، وانما لأنها حصلت على مقابل فى شكل صفح عن مذبحة تبين آن مين فى العام السابق. كذلك فإن الافتراض الكامن فى كثير من الكتابات الليبرالية وعبر القومية بأن انتهاء الهيمنة وسيطرة القوى الكبرى شيء طيب، وأن من يتحدونهما أكثر فضيلة يبدو افتراضا تكذبه حالة العراق، فالارهاب والمافيا والحركات العنصرية والتطهير العرقى هى جزء من النزعة عبر القومية تماما كالعمليات الأكثر طيبة التى تكثر الاشارة إليها»[٣٠].

وقد يبدو أن لدى النهج الماركسي والبنيوى المزيد فى هذه المسألة، لكن له بدوره نواقصه، فلو كانت حرب الخليج حربا «امبريالية» فإن المعنى المتضمن لابد أن يكون أن صدام يعكس اتجاها أكثر ايجابية وتقدمية فى السياسة الدولية. ولا يكمن خلف هذا الحكم مفهوم عام عن العلاقات بين الشمال والجنوب فحسب، بل كذلك نظرة للتطور التاريخى ينظر فيها إلى دول مثل العراق – أيا كانت وحشيتها – باعتبار أنها بلغت «مستوى أعلى من التطور»، على الأقل فى مناهضتها للامبريالية. ومثل هذه النظرة الغائية إلى التاريخ – الموجودة فى جانب كبير من الفكر الليبرالى والثورى فى القرنين الماضيين – قد تلقت لطمة شديدة فى السنوات الأخيرة، وعن حـــق»[٣١]. ولكن حتى إذا كانت هذه الغائية مقبولة نظريا فقد كان العراق دائما مرشحا غير موفق لمثل هذا الدور التحريرى: فهو فى الداخل وحشي أكثر كثيرا من جيرانه الملكيين، وفى العلاقات بين العرب لم يستخدم أموال نفطه لتنمية الدول الأخرى وإنما لاستغلال عمالها المهاجرين، وخاصة من مصر، وايديولوچية حزب البعث تتحدث عن الاشتراكية لكنها استمدت قدرا معادلا – على الأقل – من لون آخر من الفكر الراديكالى الأوروبى، هو الفاشية. وقد تلقت كل فكرة التقدم التاريخى من خلال حالات تحرير مناسبة صدمة فى أوروبا الشرقية فى ١٩٨٩، ولا يكاد مثل

---

٣٠) لمزيد من المناقشة انظر كتابى «اعادة التفكير فى العلاقات الدولية» (لندن: ماكميلان، ١٩٩٤، تحت الطبع) الفصول ١ – ٤.

٣١) انظر فى هذا مقالى «لقاء مع فوكوياما» «نيو ليفت ريڤيو» العدد ١٩٣، مايو – يونيو ١٩٩٣، و«اعادة التفكير فى العلاقات الدولية»، الفصلين الثالث والعاشر.

هذا المفهوم يكون فى وضع يؤهله لتبرير أحداث عام ١٩٩٠ فى شمال الخليج [٣٢].

ومن المطروح للجدال بالمثل - داخل كثير من المناقشات البنيوية للحرب. مسألة «الامبريالية» ذاتها، فلما كانت الولايات المتحدة الأمريكية بلدا امبرياليا، وكان العراق يعارضها، يترتب على ذلك أن الحرب كانت حربا امبريالية، ومن ثم غير مشروعة. ولكن إذا نحينا جانبا مسألة ما إذا لم يكن العراق قد تصرف بدوره بطريقة امبريالية بمعنى ما فإن هذه الحجة تفترض مسبقا أن كل ما تفعله البلدان الامبريالية هو رجعى تاريخيا، وبالتالى سيء أخلاقيا، وقد أصبح هذا هو الدعامة الرئيسية لكثير من الكتابات اليسارية والقومية طيلة العقدين الماضيين، لكنه - كما أوضح الراحل بيل وارن جيدا - يختلف عن نظرة ماركس نفسه الذى اتخذ نهجا ذا جانبين وأكثر مشروطية من دور الامبريالية فى الاقتصاد والسياسة العالميين [٣٣] والسؤال الذى طرحه ماركس عن حق هو ضد ماذا وجهت الامبريالية. فمن حيث القيم تعد بعض معايير البلدان المتقدمة (والامبريالية) أفضل من قيم المجتمعات التقليدية التى قهرتها: فالتابع ليست له أولوية أخلاقية. وبعبارات أعم فإن أدنى استعراض لتاريخ القرن العشرين يوحى بأنه حتى الولايات المتحدة - وأيا كانت الدوافع - قد صنعت بعض الأشياء الطيبة، على الأقل بمعايير من انتقدوها أثناء حرب الخليج، وليس تأييد وودرو ويلسون لتقرير المصير الوطنى ومشاركة الولايات المتحدة فى التحالف المناهض للمحور، سوى مثلين. ويمكن أن تعتبر مبادرات أمريكية أحدث مثل التدخل الدبلوماسى لمنع نشوب حرب نووية باكستانية - هندية، وتأييد الاستقلال فى ناميبيا، ومفاوضات السلام فى مدريد، مفيدة موضوعيا، أيا كانت الدوافع الأمريكية فى كل حالة. وكثيرا جدا ما يحل محل نقد تاريخى ومادى أصلا للسياسة الخارجية الأمريكية تحليل لاتاريخى

---

٣٢) شاعت هذه الحجة التقدمية أو المرحلية - التى أحيانا ما تصاغ بعبارات عن العنصر الشعبى المناهض للامبريالية فى النزعة البعثية و «المكاسب» الاجتماعية التى حققتها بصورة أوسع فى شكل مغاير فى الاشارات إلى النظم «الاقطاعية» و «شبه الاقطاعية» و «المتخلفة» و «القبلية» فى الكويت وشركائها. غير أن ما تعنيه هذه التعبيرات الأخيرة هو أنه من زاوية مقياس غير منطوق من التقدم التاريخى والاستقامة الأخلاقية فإن العراق أكثر «تقدما» بشكل ما. وتحوى عبارة «أثرياء النفط الكويتيين» لونا من هذه الحجة، كأنما امتلاك دخل بالنسبة للفرد يبلغ مثلا ١٢٠٠٠ دولار يصادر حق المرء فى تقرير المصير.

٣٣) بول وارن «الامبريالية رائدة الرأسمالية» (لندن: فيرسو، ١٩٨١).

ومثالى، تصبح فيه الولايات المتحدة الأمريكية تجسيد شر عالمى لازمنى، وقد أسهمت فى هذا جزئيا المناهضة الثقافية الأوروبية للولايات المتحدة، وكذلك النقد الشجاع وان يكن أقرب إلى السكون - الذى يوجهه خصوم من داخل الولايات المتحدة "٣٤".

وفى الختام - اذن - لا يمكن ان يقال أن أيامن النماذج الثلاثة قد خرج معافى من هذا الحديث. فماذا عن النموذج الرابع (المرشح)؛ ما بعد الحداثة؟ ان ادعاءاته تفسير الأحداث، وتقديم فهم بديل أخلاقى ليس مركزيا عرقيا كانت بالنسبة لحرب الخليج مجهدة إلى حدما "٣٥". وربما كان رد منافس نظرى آخر هو النزعة النسوية أكثر قوة بعض الشيء فقد قدمت عدة آراء ثاقبة جديدة عن البعد الجنسى لهذه الحرب، وللحرب عموما، وأولى اعتبار للدور القتالى للمرأة، وما يتضمنه من صور ورموز. غير أن الحرب تطرح على هذه النزعة النسوية - شأن النماذج الثلاثة الأخرى الأكثر رسوخا - أسئلة تتحدى المفاهيم والقيم القائمة بقدر ما تثبت نظرياتها مثلا "٣٦".

قضايا أخلاقية

نستطيع الآن أن ننتقل إلى المسائل المعيارية أو الأخلاقية التى تطرحها الحرب، والتى نوقشت بدورها كثيرا فى ذلك الحين. وهناك ثلاث قضايا تبرز بوجه خاص الصعوبات التى يواجهها الفكر المستقر عن هذا الموضوع، وهى قضايا السيادة

---

٣٤) وهنا تثير تحليلات ناعوم تشومسكى السليمة فى بعض الجوانب الأخرى التساؤل.

٣٥) عن الصلة بين مناقشة الحرب وما بعد الحداثة انظر كريستوفر توريس «نظرية غير نقدية: ما بعد الحداثة والمثقفون وحرب الخليج» (لندن : لورانس ويشارت، ١٩٩٢). وكمثال «للنظرية النقدية» الألمانية التى حولت إلى استخدام مناهض للحرب بأفضل صياغات مدرسة فرانكفورت، انظر هيلموت ثيلين (تحرير) «Der krieg der kople Vom Golkring zur neuen Weltordnung» (بادهونيف : هو رلمان، ١٩٩١).

٣٦) سنثيا اينلو «ازمة الخليج: الفهم النسوى لها»، «باسيفيك ريسيرش» وعن صورة بديلة لدور المرأة «صدام حسين يمنح أمهات للنساء: ويقول أن دورهن أهم من دور الرجال»، موجز الاذاعات العالمية الصادر عن الاذاعة البريطانية، الجزء الرابع، ٧ مارس ١٩٩٢.

والتدخل والحرب العادلة "[٣٧]". كما يمكن أيضا أن تقرر هنا أنه حتى حيث طبقت المعايير تطبيقا معقولا فقد عانت المناقشة فى الغرب من درجة كبيرة من فقدان الذاكرة التاريخية وتزكية النفس. ومن الناحية الأخرى ورغم كثير من المزاعم عن الطابع «المركزى العرقى» أو «المركزى الأوروبى» للمعايير المطروحة فى النقاش الغربى – فإن تصريحات العراق ذاته عن الأزمة لم تتبع مجموعة بديلة من المعايير. وكانت تبريراته مصاغة بنفس عبارات التحالف المعادى لصدام، وعبارات النقاد الغربيين للحرب.

وتكمن مسألة السيادة فى قلب الجدال حول الحرب. فقد أثار العراق الشك فى كل من صحة حدود الكويت – التى قال انها مصطنعة واستعمارية – وشرعيتها كدولة، وبالمثل طرحت فى كل من المناقشات العراقية ومناقشات بعض القاد الغربيين مسألة عدم شرعية آل الصباح حكام الكويت لانكار سيادة الكويت. وتساءل آخرون – من أنصار الوحدة العربية ومن مواقع اسلامية ولكن كذلك من مواقع الكليين الغربيين – عما إذا كان ينبغى أن تكون السيادة هى المعيار الضابط الأولى أو الوحيد لمناقشة العلاقات الدولية، ومن ثم عما إذا كان حتى أكثر الدفاعات نزاهة عن سيادة الكويت يضفى مشروعية على الحرب "[٣٨]". وأخيرا ففى التحول النهائى الغريب للأزمة، انتهكت سيادة العراق كثيرا بسياستين توأمين هما الحد من التسلح والملاذ الآمن.

---

٣٧) من بين الأبحاث الأكثر تنوعا للقضايا الأخلاقية المثارة انظر ميكائيل والرز، مقدمة الطبعة الثانية من «الحروب العادلة وغير العادلة» (نيويورك: بازيلك بوكز، ١٩٩٢) وكين ماتيو «نزاع الخليج والعلاقات الدولية» الفصول ٥ – ٧، الذى يؤيد الحرب عموما، ومقالات ميكائيل روستن وجريجورى اليوت فى «راديكال فيلوسوفى»، العدد ٦١، صيف ١٩٩٢، التى تطرح قضايا ضدها. وبالنسبة لدفاع أحادى الجانب عن الحرب، بعبارات كاثوليكية تقليدية انظر جيمس ستيرنر جونسون وجورج ويجل «الحرب العادلة وحرب الخليج» (واشنطون: مركز الأخلاق والسياسة العامة، ١٩٩١)، ولانتقادات مشابهة انظر مواد فى سيفيرى وسيرف (تحرير) «قراءة فى حرب الخليج»، وجيستنجر (تحرير) «ماوراء حرب الخليج»؛ ويرتين (تحرير) «الخليج بيننا» وبريستيث ويوقال دافيز (تحرير) «حرب الخليج والنظام العالمى الجديد».

٣٨) يحوى بيترجوان «حرب الخليج والعراق والليبرالية الغربية»، «نيوليفت ريفيو» العدد ١٨٧، مايو – يونيو ١٩٩١، مناقشة قوية ضد أولوية السيادة وتطبيق ذلك على أزمة الكويت ولدفاع عن «النموذج الشرعى» عن سيادة الدولة، لكنه يسمح بمعارضة فى هذه الحرب بالتحديد انظر ميكائيل روستن «العدالة وحرب الخليج».

وستبدو الحجتان الأكثر شيوعا ضد قبول مبدأ السيادة فى حالة الكويت مثار شك كبير إذا نظرنا إليهما بعبارات عامة، فربما كانت حدود الكويت قد أقيمت حقا بشكل مصطنع، بواسطة الاستعمار أو بالقوة، لكن هذا الأمر ينطبق على حدود معظم الدول فى العالم المعاصر، وإذا كانت الكويت - بحكم هذه المعايير - دولة مصطنعة وبالتالى غير مشروعة، فكذلك أيضا سيكون العراق، الذى جاء نتيجة اقتسام أنجلو - فرنسى فى عام ١٩١٨. وفضلا عن ذلك فان حق العراق التاريخى فى الكويت بأسرها هو - فى أفضل الأحوال - موضع جدال "٣٩"، وحتى إذا كان قويا فإن هذا لايبرر استخدام السلاح. كذلك فإن مسألة شرعية آل الصباح خارج الموضوع لأن شرعية حكومة ما أو بعض الحكام ازاء شعبهم منفصلة عن شرعية دولة أو بلد ما ازاء الدول الأخرى (وحالة بولندا فى ١٩٣٩ التى كانت تحكمها ديكتاتورية بغيضة وان لم تكن دموية جدا شبيه واضح) والمبرر الوحيد للابتعاد عن هذا المبدأ هو المبرر الإنسانى، فى حالة دولة تمارس طغيانا شديدا، وترتكب أفعالا «تصدم ضمير البشرية الأخلاقى»، ويريد شعبها التدخل بوضوح. ففى مثل هذه الظروف قد يمكن لدولة خارجية التدخل لتعيد لهذا الشعب تقرير مصيره، وواضح أن الأمر لم يكن كذلك فى حالة التدخل العراقى فى الكويت "٤٠". والحق أن من أبرز سمات الحدث بأسره، وهى سمة لابد أن تؤثر على أى تقييم لمشروعيته، هى أن أحدا من سكان الكويت الأصليين لم يرحب به، وقلة قليلة من السكان المهاجرين هى التى رحبت به. وحتى قادة حزب البعث الكويتى الذين استدعوا إلى بغداد لمباركة الغزو قد رفضوا ذلك، ولم يسمع شيء عن بعضهم - مثل زعيم الحزب فيصل السانى -

---

٣٩) انظر الدراسة الممتازة بقلم ريتشارد سكوفيلد «النزاع الحدودى العراقى - الكويتى» (لندن: شاتام هارس بيبرز، ١٩٩٢).

٤٠) لم تكن الكويت ديمقراطية ليبرالية ولا ديكتاتورية دموية، ولعل من الغريب أن أفضل وصف لها هو وصف محمد حسنين هيكل فى «أوهام النصر» (لندن هاريركولينز، ١٩٩٢) حيث يلاحظ أن آل الصباح رغم ميلهم إلى التسلط لم يكونوا قاهرين، وكان حكمهم مستنيرا إلى حد ما، يوزع الثروات بشكل أكثر عدالة من معظم البلدان، ويسمح بحرية تعبير تزيد عما هو متوقع (ص١٤٨).

منذ ذلك الحين[٤١].

غير أن هذه الحرب تحدت قضية السيادة بطريقة أخرى، فلا شك أن التدخل، أو سياسة الملاذ الآمن التى طبقت بعد الحرب هى انتهاك لسيادة العراق، وهو انتهاك يضع سابقة بالنسبة لبلدان اخرى فى العالم. وما على المرء إلا أن يتصور ماذا سيكون عليه العالم لوعمم ذلك. وهنا نجد – من حيث الممارسة القائمة مأزقا حقيقيا. فمن ناحية يضفى القانون الدولى – وميثاق الأمم المتحدة – قيمة عليا على مبدأ عدم التدخل، على السيادة بهذا المعنى. ومن ناحية أخرى تعرضت أولوية السيادة للتساؤل فى السنوات الأخيرة؛ فما هى آثار نمو الاتحاد الأوروبى أو الاقتصاد العالمى على سيادة الدول؟ وكذلك كيف تتصادم القضايا القانونية أو الأخلاقية، وبوجه خاص قضايا حقوق الإنسان، مع مبدأ السيادة؟ لقد أقامت الأمم المتحدة ذاتها – وكذلك الاتحاد الأوروبى – آلية تبطل إلى حد ما أولوية الدول، واقترن ذلك بتحول مماثل فى الرأى العام فى البلدان المتقدمة. وهناك فضلا عن ذلك سابقة فى أفكار جروتيوس أو كانط عن سلامة الأفراد فى مواجهة الدول، وفى تبرير التدخل الإنسانى (أى التدخل ضد اللاانسانية) فى حالات الوحشية القصوى[٤٢]. وخلف حسابات التكلفة والآثار الدولية هناك على الأقل معياران أخلاقيان يطرحان نفسيهما هنا : الأول هو موقف من يقال ان التدخل تم لصالحهم من التدخل، والثانى هو درجة القهر التى عانوها. ولايخلو أى من المعياريين بالطبع من نواحى اللبس والمشكلات[٤٣].

---

(٤١) قال بعض نقاد الحرب أن أى تقييم للاستجابة الشعبية للغزو العراقى ينبغى أن يشمل كذلك السكان غير الكويتيين. ولا نزاع فى أن النظام الكويتى كان يميز ضد غير الكويتيين لكن هذا لا يعنى تأكيد تكافؤ سياسى عام بين كل من هم داخل بلد ما فى لحظة معينة: فما من مجتمع فى العالم يمكن أن يقبل ذلك. وبالتأكيد لم يكن العراق ليقبله، بمعاملته الوحشية لعشرات الآلاف من مواطنيه الذين اتهموا بالاتصال بإيران وطردوا منذ أوائل الثمانينات وللعمال المهاجرين المصريين. وربما كان ادعاء العراق تحرير غير الكويتيين قد لقى تأييدا بين أقليه من الفلسطينيين، لكن معاملته للمهاجرين من غير العرب كانت سريعة ووحشية، أدت إلى طرد مئات الآلاف من العمال الآسيويين سريعا بعد الغزو.

(٤٢) مكايكل والزر «الحروب العادلة وغير العادلة»، الفصل السادس.

(٤٣) للمناقشة العامة لهذه القضية انظر روزالين هيجينز «التدخل والقانون الدولى» فى هيدلى بال (تحرير) «التدخل فى السياسة العالمية» (اكسفورد: مطبوعات كلاريدو، ١٩٨٤)؛ وادم روبرتز «التدخل الإنسانية : التدخل العسكرى وحقوق الإنسان»، «انترناشيونال أفيرز»، المجلد ٦٩- العدد ٣، ١٩٩٣.

وليس ثمة كبير شك فى حالة إقامة الملاذ الآمن فى أن الأكراد رحبوا بالحركة: فالواقع أنهم أجروا فيما بعد انتخابات حرة أيد فيها كل المرشحين السياسة. ومن المؤكد أن نظام صدام كان قمعيا بأى مقاييس، وما عرفناه منذ ذلك الحين عن مذبحة الأكراد فى ١٩٨٨ – عملية الأنفال – انما تؤكد ذلك [٤٤]. ويمكن – جدلا على الأقل – أن نقول ان غالبية الشعب العراقى كانت أيضا سترحب باحتلال أمريكى كامل، «الحل اليابانى». وتبقى هنا ثلاث قضايا أخرى غير محلولة. الأولى هى كيف يمكن أن يتحقق المرء من أن وحشية «قصوى» قد حدثت – درجة العنف، النسبة المئوية للسكان المتأثرين، وفى أى مكان فى البلد؟ وثانيا، وحتى إذا وافق المرء على ذلك فإلى أى حد يمكن أن ينفذ هذا الحق أو الالتزام الأخلاقى؟ وثالثا هناك القضية – المطروحة فى المناقشة السابقة – قضية إلى أى حد يكون التدخل مشروعا حين تقوم به دولة ذات مصلحة. لقد لقى كل من التدخل الڤيتنامى فى كمبوديا فى عام ١٩٧٩ والتدخل الأمريكى فى جرينادا فى عام ١٩٨٣ الترحيب من شعبى هذين البلدين، ويبدو أنهما يستوفيان معايير «ميل» عن مدى قهر النظام المعنى، لكن كلا التدخلين أدانتهما هذه الكتلة أو تلك بتهمة المصلحة الذاتية فى سياق حرب باردة. وقد انتهت الحرب الباردة، لكن قضية المصلحة الذاتية لم تنته، كما كشفت المجادلات حول البوسنة والصومال فيما بعد.

وتسود قضية الدافع والمصلحة كل المناقشة عن الحرب والتدخل، وتطرح بأكبر وضوح فى ثالث القضايا الأخلاقية التى تمثل بؤرة هذه المناقشة. فالبنسبة للبعض يعد مفهوم «الحرب العادلة» ذاته رجسا، من حيث أنه يسمح بمناقشة الحرب ذاتها. ولكن مالم يعتنق المرء موقفا مسالما متسقا، وهو ذاته موقف من شرعية الحرب، فإن عليه أن يتعامل مع هذه المقولة. وبالنسبة للكثيرين تعرّف «العدالة» بحيث تناسب الملاءمة السياسية، وكثير من اليساريين الأكثر معارضة للحرب، ولأى مناقشة محدودة لعدالتها، يمكن فى سياقات أخرى أن يدافعوا مثلا عن حق الشعوب المقهورة فى

---

٤٤) كنعان مكية «القسوة والصمت» (لندن: جوناثان كيب، ١٩٩٣) ومراقبة الشرق الأوسط «حقوق الإنسان فى العراق» (نيوهافن: مطبوعات جامعة ييل، ١٩٩٠).

استخدام القوة فى حروب التحرر الوطنى والثورات. وعلى العكس فإن كثيريين ممن أيدوا الحرب يمكن أن ينكروا على الحركات الثورية والقومية هذا الحق. والواقع أن كثيرا من النقاش العام عن الحرب يخلط المسائل التحليلية عن الوقائع والاحتمالات بالمناقشة الأخلاقية. كما أن هذه المناقشة تخلط بين jus ad bellum (الحق فى شن الحرب) و jus in bello (السلوك القويم فى الحرب ذاتها) وقد كانت الحجة ضد حرب الخليج بشكل عام تجمع بين أن الحلفاء ليس لهم حق فى شنها و أنهم خاضوها بطريقة غير مشروعة واجرامية - فلم يكن هناك حق فى الحرب ولاسلوك قويم فيها.

وعادة ما تركز الحجة المتعلقة بعدالة خوض الحرب على ثلاث مسائل : القضية العادلة، والسلطة الصحيحة، والنوايا القويمة. وقد ادعى صدام نفسه عدالة القضية فى عدة نواح، فقال ان الكويت جزء قانونى من العراق، وانه دعى للدخول، وان الكويت أضرت بمصالحة. وإذا كان التفسيران الأولان ببساطة زائفين، فإن التفسير الثالث أكثر اثارة للاهتمام، لأنه حتى القرن الحالى كان يعتبر بالطبع سببا مشروعا تماما لخوض الحرب (فاحتلال بريطانيا لمصر فى عام ١٨٨٢ أو تهديد فنزويلا فى عام ١٩٠٢ قد ترتبا على تخلفات فى سداد الديون) وإذا لم يكن موقف صدام مبررا فذلك جزئيا لأنه حدث تغير فى المعيار أو النظام الدولى. غير أنه لم يتغير بهذا القدر، لأنه رغم أن اللجوء إلى الحرب قد لا يكون مقبولا فى مثل هذه الحالات الآن فإن توقيع عقوبات اقتصادية أو دبلوماسية على بلد أضر بالمصالح الاقتصادية لدولة أخرى، أو أمّم دون تعويض، أو عجز عن سداد ديونه، أو يمارس سياسات تجارية غير عادلة، مازال بالتأكيد يعتبر مشروعا. وهكذا فإن صدام - من هذه الناحية - لم يكن يبتعد كثيرا عن خط المعايير الدولية، وان كان من الممكن بالتأكيد أن يقال ان رده على الضرر الاقتصادى لم يكن متناسبا.

وتتوقف مسألة عدالة القضية فى الجانب المعادى للعراق أساسا، على مواضيع السيادة وشرعية نداء الحكومة الكويتية للمساعدة وكذلك على الأمم المتحدة ومسألة مشاركة القوى الكبرى، فقد قال كثيرون ان تصرف الأمم المتحدة كان غير مشروع لأن مجلس الأمن تصرف بأمر من الولايات المتحدة: لكن فى هذا اثارة لمعيار

مثالى"[٤٥]، فميثاق الأمم المتحدة ذاته يعترف بالدور البارز للأعضاء الخمسة الدائمين الذين يتحملون بمقتضى المادة ٢٤ - المسئولية الأولى عن صياغة السلم والأمن الدوليين. وعلى ضوء ما حدث فيما بعد في بوغوسلافيا - فإن بوسع المرء فى الواقع أن ينتقد الأعضاء الخمسة لعجزهم عن أداء التزامهم، ومن ثم يدعو إلى أنهم قد أهدروا حقهم فى مقعد دائم. وفى حالة الخليج ليس هناك شك فى أن الولايات المتحدة قادت التصويت خلال الأمم المتحدة وتلاعبت به لكن كل السياسات - الداخلية والدولية - قد تتضمن عنصرا من هذا القبيل. والمسألة الأكثر صعوبة، والتى تطرح أكبر التساؤلات، هى مسألة النية القويمة.

لقد قدمت الولايات المتحدة كل أنواع التبريرات الرفيعة للحرب - حماية سيادة الكويت، اعادة آل الصباح إلى السلطة، تأمين امدادات النفط، حماية البلدان الأخرى ومن بينها بلدان الشرق الأوسط. وردا على ذلك طرح النقاد دوافعا أخرى: الدفاع عن المصالح النفطية الاحتكارية الغربية، وحماية الأوليجاركيات القبلية، ورغبة الولايات المتحدة فى اخضاع منافسيها التجاريين فى أوروبا واليابان، ورغبتها فى ارهاب العالم الثالث بعمل نموذجى، ورغبتها فى التغلب على «عقدة ڤيتنام» وتعويض مكاسب السلم، وحاجة بوش إلى صرف الأذهان عن المشكلات الداخلية، وجهوده لاعادة انتخابه. ويمكن للمرء أن يقبل أن كل هذه تبدو دوافعا معقولة، واستبعاد أيٍ منها يحتاج إلى أن نعرف أكثر مما يمكن لأى أرشيفات وأحاديث ومذكرات لاحقة أن تخبرنا به. غير أن هذا لا ينهى المسألة، التى لا تدور أساسا - فى نهاية الأمر - على الوقائع، فالحق أننا قد نحتاج لمناقشة المسألة إلى تصور أنضج لما يشكل النيه القويمة "[٤٦].

وقد كانت الفوارق بين أخلاقيات الدول وأخلاقيات الأفراد بالطبع أحد الاهتمامات الرئيسية لـ ا. هـ. كار فى «أزمة العشرين عاما»، ويجدر بنا أن نضعها فى

٤٥) بول تايلور واج. ر. جروم «الأمم المتحدة وحرب الخليج ١٩٩٠ - ١٩٩١: عودة إلى المستقبل؟» (لندن: المعهد الملكى للشؤون الدولية، ١٩٩٢).

٤٦) للمناقشة الكلاسيكية عن مدى التعقد الكامن خلف أى دعاوى للسببية أو النوايا فى القانون انظر هـ. ل. ا. هارت و ا. م. هونور «السببية فى القانون» (اكسفورد: مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٥٩).

ذهننا هنا. فأولا ربما كات محاولة ابراز دافع واحد لأى تصرف كبير فى السياسة الخارجية عملا غير موفق دائما. ومناقشة حالات كلاسيكية مثل القرار الأمريكى بقصف هيروشيما فى عام ١٩٤٥، أو وضع خروتشوف للصواريخ فى كوبا فى عام ١٩٦٢، دائما ماتشوشها نقطة البدء الزائفة هذه، فالدول - كالأفراد - تتصرف بدوافع متنوعة، وعلى المرء أن يتوصل إلى حكم معقول، لا عن دافع «رئيسى» واحد بل عما كان عليه توازن الدوافع«٤٧»، فالاعتبارات التى حددها نقاد دور الولايات المتحدة لم تكن هى الدوافع الوحيدة لمثل هذا الالتزام، ولا تحط أو توماتيكيا من شأن الحرب التى خاضها الحلفاء«٤٨». وثانيا فبالنسبة للدولة - على عكس الأفراد - لا تسقط المصلحة الذاتية بالضرورة الطبيعة الأخلاقية لأى تصرف، حتى إذا كانت تخيم إلى حد كبير كدافع، فالدفاع عن أمن الولايات المتحدة، وفى الواقع الدفاع عن استقرار سوق النفط الدولى، قد لا يكون اعتبارا شريرا، نظرا للآثار السياسية والاقتصادية التى قد تترتب على عدم تحققه، فتأمين النفط بسعر معقول فى أواخر القرن العشرين عنصر من عناصر السياسة الديمقراطية المستقرة فى أهمية القمح الرخيص فى أواخر القرن التاسع عشر. ولا يبرر هذا بالضرورة أرباح شركات النفط لكنه يوحى بوجود مصلحة عامة فى النفط. وثالثا، ورغم أننا ينبغى ألا نحكم على الأخلاق بعبارات من النتائج فحسب فإن قدرا من تقييم النية القويمة ينبغى أن يستند إلى النتائج، بالنسبة للدول وبالنسبة للأفراد. فإذا كان مقبولا أن السيادة تستحق الدفاع، فإن اعادة السيادة الكويتية كانت نتيجة يمكن الدفاع عنها، وكذلك احتواء صدام واضعافه داخليا. ولكن حتى إذا قال المرء ان الدول كثيرا ما تتصرف بدوافع ذميمة، فإن من الممكن الدفاع عن تصرفاتها. وتوفر الحرب العالمية الثانية مثالا واضحا: فقد خاضها تشرتشل للمحافظة على الامبراطورية البريطانية، وستالين

---

٤٧) انظر والزر، مقدمة الطبعة الثانية «الحروب العادلة وغير العادلة» (ص ١٩ من المقدمة) لكن الدوافع المختلفة طبيعية أيضا فى السياسة الدولية، وهى ليست مزعجة فى وقت الحرب إلا إذا أدت إلى اتساع القتال أو طول أمده أبعد من حدوده المبررة، وإذا شوهت المسلك فى الحرب، وإذا كانت دوافع جورج بوش البغيضة قد دفعته إلى شئ فإلى الحد من الحرب وتضييق أهدافها بلا مبرر.

٤٨) وحول هذه النقطة يدور اختلافى مع ميكائيل روستنز. وبالطبع تضمنت دوافع بوش كثيرا من الدوافع البغيضة، لكن هذه الحقيقة وحدها لا تستبعد الحق فى الحرب.

لحماية الديكتاتورية السوفيتية، وروزفلت - بقدر أقل خسة إلى حد ما - لمتابعة المنافسة الأمريكية مع اليابان حول الهيمنة على الشرق الأقصى "[٤٩]". وأخيرا - وفى ميدان النتائج بالمثل - ينبغى أن يقال انه سواء كانت هناك أو لم تكن دوافع وضيعة أو مصلحة ذاتية فى ذهن بوش، فقد ثبت أنها لم تتحقق، فلم تصبح الولايات المتحدة أكثر تدخلية فى العالم الثالث، ولم تكتسب مزايا هامة إزاء أوروبا الغربية واليابان، وبالطبع فشل بوش فى اعادة انتخابه. وفى هذه الجوانب على الأقل أوضحت النتائج أنها أقل سوءا مما كان يخشى فى البداية.

وننتقل الآن إلى المسألة الأكثر اثارة للجدال؛ مسألة السلوك القويم فى الحرب، حيث تميل الحجج الغربية - وان كانت فى الأغلب صحيحة فى الجوهر - إلى أن تكون أكثر رضا عن النفس مما يجب. ورغم أن مسألة السلوك القويم فى الحرب تنفصل تحليليا عن مسألة الحق فى الحرب فإن لها صلتها بها، من حيث أن انتهاك احداهما تسيء عموما إلى الأخرى. والجانبان متهمان بانتهاك السلوك القويم فى الحرب. تجلى هذا فى الجانب العراقى بالنسبة لمعاملة السكان المدنيين وأسرى الحرب والتدمير البيئى المتعمد فى أواخر أيام الحرب "[٥٠]". ولا شك أن العراقيين عاملوا السكان الكويتيين بالفعل معاملة سيئة، ونهبوا البلد وسلبوه، وان لم يكن بأى حال بالسوء الذى تصرف به كثيرون آخرون فى الأزمنة الحديثة، فلم تكن هناك ابادة للجنس، أو اعدامات واسعة، أو سياسة «حرق الأرض»، وضرب أسرى الحرب من الحلفاء واسيئت معاملتهم، لكن أحدا منهم لم يعذب أو يقتل. والحق أن معاملة العراق لهم تفضل معاملة الولايات المتحدة لأسرى الحرب فى فيتنام، حيث كان التعذيب واطلاق النار والقذف من طائرات الهليكوبتر وتشويه الجثث واسع الانتشار"[٥١]". وبعض التدمير البيئى الذى اتهم به العراق - مثل اغراق الخليج بالنفط

---

٤٩) إن مسألة الوقت هامة فى كل مناقشة للنتائج : فلو عزل صدام ونظامه بعد عشر سنوات، وأقيم نظام ديمقراطى وسلمى فى العراق، فإن الحرب ستبدو عندئذ مقبولة أكثر، لكن هذه ليست أحكاما نستطيع أن نقدمها الآن، ومن ثم فإن علينا أن نقيم تقييمنا على ما حدث بالفعل.

٥٠) أدم روبرتز «حرب الخليج والبيئة»، «ذى أكسفورد أنترناشيوال ريفيو» المجلد الرابع العدد٣، صيف ١٩٩٣.

٥١) عن تشويه الأمريكيين لقتلى الأعداء فى فيتنام انظر ميكائيل هير «برقيات» (لندن : بيكادور، ١٩٧٩)، ص ١٦١. وعن تجويع أكثر من ٧٠٠٠٠٠ أسير ألمانى حتى الموت بعد الحرب العالمية الثانية انظر جيمس باك «خسائر أخرى» (تورنتو: مطبوعات ستودرات، ١٩٩٠).

- قد بولغ فيه كثيرا وربما عن عمد فى ذلك الحين «٥٢». لكن الأمـر الذى لا نزاع فيه هو أن القوات العراقية قد فجرت أكثر من ستمائة حقل نفط فى الكويت قبل رحيلها، مسببة ضررا كبيرا - وأن كان بدوره محدودا - للجو والأراضى فى الكويت ذاتها. غير أن المسألة الأشد بروزا فى الاستجابة العامة لهذا الأمر كانت هى الافتقار إلى المنظور التاريخى للقضية، فما فعله العراقيون كان - بالمعنى الدقيق - جديدا، لكن الجرائم البيئية فى الحرب أبعد من أن تكون جديدة، فقد شهدت الحرب العالمية الأولى تدمير الغابات والأراضى، وشهدت حرب ڤيتنام استخدام الولايات المتحدة العنصر البرتقالى من أجل قتل النباتات، ولعل أكبر الجرائم البيئية فى الحرب كانت هى القاء القنابل الذرية فى اليابان والتجارب النووية بعد ذلك«٥٣». وهنا يخفى ادعاء الجدة فى جرائم صدام فقدانا للذاكرة الأخلاقية مريحا للدول الغربية المعنية.

ويستند اتهام الممارسة غير المشروعة فى الحرب الموجه إلى الغرب - وهو اتهام يمكن أن يرتبط كذلك بمسألة النية - إلى سلسلة من الحوادث التى يدعى استخدام قوة مفرطة فيها. ومن بين هذه الحوادث القصف العشوائى الذى قامت به طائرات ب - ٥٢ للقوات العراقية قبل الهجوم البرى، والهجوم الصاروخى على مخبأ العامرية فى بغداد، وتدمير محطات توليد الكهرباء ومحطات ضخ المياه فى العراق، مما سبب معاناة طويلة للسكان المدنيين، واطلاق النيران من ارتفاعات منخفضة على القوات العراقية المنسحبة من الكويت إلى البصرة. وقد تبدو بعض هذه الانتقادات غير قائمة على أساس، فعلى عكس ڤيتنام لم تكن هناك حملات قصف كثيفة لاعادة

---

٥٢) هناك شكان يحيطان بتسرب النفط من الناقلات ومحطات الضخ، فأولا ليس من الواضح أن هذا كله كان نتيجة تصرف عمدى عراقى - بل قد يكون بعضه نتيجة قصف الحلفاء و / أو هجماتهم المدفعية. وثانيا كانت التغطية الاعلامية ترمى إلى المبالغة فى آثار البقعة، بما يعنى خطأ كما تبين، أنها ستمضى إلى أبعد من البحرين، وتدمر رصيد الأسماك فى الخليج بشكل دائم انظر چولى سيجار «عملية كارثة الصحراء: التكاليف البيئية للحرب»، فى بريشيث ويوڤال - دافيز (تحرير) ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

٥٣) أثناء حرب الهند الصينية أطلق ١١ مليون جالون من العنصر البرتقالى القاتل للنباتات فى ڤيتنام الجنوبية، أثرت على مليونى هكتار من الغابات وتحول ١٧٠٠٠٠ هكتار إلى أخاديد. انظر بيتركورن «العنصر البرتقالى فى ڤيتنام: السم المستمر»، «ذى ناشن»، ٨ أبريل ١٩٩١.

العراق «إلى العصر الحجرى» أو للتسبب فى خسائر مدنية واسعة، وكان تصويب الحلفاء فى الأساس انتقائيا ودقيقا. ومن الواضح أن قصف مخبأ العامرية كان خطأ، وخطأ شائنا، لكنه لم يكن جزءا من نمط أوسع، وفضلا عن ذلك فلم يكن أمرا غير معقول أن يظن أنه استحكام ذو استخدام مزدوج مدنى / عسكرى. أما تدمير محطات توليد الكهرباء المدنية فإن له غرضه العسكرى المشروع وهو تمزيق الاتصالات العسكرية العراقية. لكنه كان - حين نلقى عليه نظرة استرجاعية - مفرطا وغير ضرورى، وفى حدود معرفتنا فقد فشل على أى حال فى تحقيق غاياته، حيث يمتلك العراقيون شبكة متطورة من الخطوط البرية التى تستمد طاقاتها من مولداتها الصغيرة. وأما اطلاق النار فى الطريق إلى البصرة فيدخل بوضوح فى اطار الاستخدام المشروع للقوة ضد المقاتلين كما يحدده القانون الدولى. فالجنود المتراجعون - ولكنهم لم يستسلموا - ليسوا معفيين من الهجوم، ولم يعتبروا أبدا كذلك"[٥٤]. ومما له صلة هنا بالمثل أن هولاء الجنود كانوا يعودون ليستخدمهم صدام ضد شعبه، الذى كان حينئذ فى حالة عصيان وشيك"[٥٥]. ومنطق أولئك الذين أيدوا هذا العصيان (وبالأحرى أولئك الذين انتقدوا بوش لأنه لم يمض إلى أبعد داخل العراق ويطرد صدام حسين) هو أن الرئيس الأمريكى كان يجب أن يقتل أكثر - لا أقل - من القوات العراقية حين كانت لا تزال داخل الكويت. وكما رأينا فلعل اللحظة الحاسمة فى الأزمة بأسرها هى ادراك صدام حسين قبيل بدء عاصفة الصحراء أن الأمريكيين لن يطاردوه وبذا سيمكنونه من أن يسحب قواته من الكويت بأدنى مستوى من الخسائر رغم اطلاق النار فى الطريق إلى البصرة. لقد ارتكب التحالف أخطاء فى تحديد الأهداف وفى التنفيذ، لكن من الصعب - على ضوء ما نعرفه - أن نساند بقوة قضية أن الحرب كانت غير مشروعة على أساس الخروج عن السلوك القويم فى الحرب.

لقد حاول قدر كبير من النقاش - فى كلا الجانبين - استخدام انتهاكات

---

٥٤) انظر فى هذا مائيو، ص ١٦٦، وچاكسون، ص ٣٤٩.

٥٥) عن العصيان انظر مقالات فالح عبد الجبار وعصام خفاجى فى «تقرير الشرق الأوسط» العدد ١٧٦، مايو - يونيو ١٩٩٢، وكنعان مكية «القسوة والصمت».

حقيقية أو مزعومة للسلوك القويم فى الحرب لتفنيد الحق فى دخول الحرب. لكن هذه مسألة أقل بساطة بكثير مما تتضمنه مثل هذه الحجج. ومرة أخرى نواجه افتقارا إلى المعايير الكافية: فأى درجة من انتهاك السلوك القويم فى الحرب يمكن أن تلغى ما كان من قبل حقا فى دخول الحرب؟ وهل تبطل هيروشيما ودرسدن عدالة قضية الحلفاء؟ وهل أعمال الاغتيال والارهاب تقوض حقوق حركات التحرير الوطنى؟ فدائما تقريبا تستخدم انتهاكات السلوك القويم - لأغراض جدالية - فى تعزيز حجة تبدأ بمسألة الحق فى الحرب. وبالعكس تبرر الأعمال الوحشية على أساس أن القضية العامة عادلة. ويبدو أن الاستخلاص هو أن هناك حاجة إلى فصل أدق بين الجانبين، فجرائم السلوك القويم لا تلغى بسهولة حالة الحق فى الحرب، تماما كما أن الحق فى الحرب لايضفى المشروعية بسهولة على الخروج عن السلوك القويم[٥٦].

ومن سخريات الأمور أن من أقوى الحجج ضد مسلك الحلفاء فى الحرب ليس أنهم أفرطوا فى استخدام القوة، بل أنهم لم يستخدموا القوة الكافية. ومن غرائب الجدال العام فى هذا النزاع كله أن كثيرا من أولئك الذين يعبرون بأكبر الحاح عن الاتهام بأن بوش كان ينبغى أن يمضى إلى أبعد مما مضى هم نفس أولئك الذين قالوا انه ما كان يجب أن يمضى إلى الحرب أصلا.

---

٥٦) كثيرا ما بدا أن المناقشة العامة للحرب تثير بعدا ثالثا للأخلاق ما يمكن أن نسميه (jus in nun-tios) أى الالتزام بعرض الحقائق كاملة وبأمانة ودقة، وتجنب تصوير العدو بصورة محطة أو عنصرية أو مضللة ويستند سيل من الانتقادات أثناء الحرب وبعدها إلى الاتهام بأن الحكومات المتحالفة ووسائل الاعلام قد انغمست فى مختلف أشكال الدعاية والرقابة على الأخبار. انظر على سبيل المثال دوجلاس كيلز «حرب الخليج الفارسى التليفزيونية» (اكسفورد : مطبوعات ويستفيو، ١٩٩٢)، وجون فيالكا «محاربو الفنادق، تغطية حرب الخليج» (واشنطون: مطبوعات مركز وودرو ويلسون الصحفى، ١٩٩٢) وقد مدت ما بعد الحداثة ذلك إلى تحديد خطابات الهيمنة وغيرها من الخطابات المهينة فى مواجهة العراق. وقد يكون هذا كله صحيحا، لكنه خارج الموضوع: أولا لأن مثل هذا التشويه مصاحب حتمى للحرب، ولا يمكن أن يستخدم كعامل فى تقييم مشروعيتها؛ وثانيا لأنه إذا كان الحلفاء قد انتهكوا الالتزام بعرض الحقائق فقد فعل العراقيون ذلك بالتأكيد.

استخلاصات

يمكن من النظرة الاسترجاعية أن يقال، ان هذه الحرب التى كانت فريدة تاريخيا من عدد من النواحى قد أرهقت كثيرا بعض مفاهيم «العلاقات الدولية» وتضمنت سلسلة من المفارقات. لقد كانت حرب الخليج انفجارا من أقدم أسلوب للنزاع العسكرى بين الدول، فى اللحظة التى كان العالم فيها يتنفس الصعداء بعد انتهاء الحرب الباردة، ويأمل أن تكون مثل هذه الأزمات أمرا من أمور الماضى. وطرحت الحرب مسألة السيادة والتدخل بطريقة مزدوجة، أولا فى إطار ادعاءات العراق فى الكويت وقيادة العالمين الاسلامى والعربى، وثانيا فى إطار تدخل الأمم المتحدة والتدخل الغربى التاريخى الذى لم يسبق له مثيل فى شمال العراق. وبدا أن الحجة المتناقضة للخصوم فى بعض الأوقات تقول ان الحرب مع العراق ما كان يجب أن تبدأ، وفى الوقت نفسه ان الحرب التى نشبت لم تكن صحيحة لأنها لم تمض إلى الدرجة الكافية.

فأين يترك هذا كله دراسة «العلاقات الدولية»؟ من ناحية ان أزمات وتحولات العلاقات الدولية تتحدانا أن نطبق، ونراجع، وأحيانا أن نطرح جانبا، مفاهيمنا المقررة.. فخلف التخصص الفكرى الجوهرى المتضمن فإن المعيارين الكبيرين لسلامة الأفكار التى ندرّسها هما أولا مدى نجاحها فى تفسير أحداث العالم، وثانيا قدرتها على أن تجعلنا نصقل أحكامنا الأخلاقية عن الأحداث، وحرب الخليج تتحدانا بالدقة فى هذين الجانبين، وإذا لم تكن قد أثارت الحاجة إلى «ثورة علمية» فى تعاليم «العلاقات الدولية» فإنها تختبر بصورة أساسية جوانبا فى هذا النظام الفكرى، ويثير ما حدث عناصرا من القلق والشذوذ فى كل نماذج «العلاقات الدولية» الثلاثة، كما هو الشأن بالنسبة للنزعة النسوية وبدرجة أكبر بالنسبة لما بعد الحداثة. وقد طرحت الحرب – فى دائرة بأسرها من قضايا التحليل والأخلاق – تحديا رئيسيا أمام «العلاقات الدولية»، وبدرجة أكبر فى القضايا الأخلاقية المتعلقة بالسيادة، وسابقة التدخل الجديدة، وضرورة صقل مفاهيمنا عن النوايا القويمة، كما أبرزت هذه الأزمة نوعا ثانيا من العلاقة بين الدراسة الأكاديمية «للعلاقات الدولية» وأحداث

العالم وصياغة الأحكام والسياسة: وفى الجوهر فإن لما نقوم بتدريسه صلة كبيرة بمعالجة هذه الأزمات ذاتها وبالجدال العام. وقد كانت هذه العلاقة فى بعض الأحيان فاسدة وكثيرا ما كانت تافهة، وأحيانا ساذجة، ولكن من الممكن أن تكون هناك علاقة تقييم مستقل وانتقادى - منفصلة عن املاء السلطة لكنها ليست بريئة منها أو مغفلة لها - جديرة بالتعاليم الأكاديمية «للعلاقات الدولية» ومن المؤكد أن مثل هذه العلاقة لم تكن غريبة عن كتاب مثل إ. هـ. كار. وإذا خرج شىء من أزمة الخليج والمناقشة العامة لها فينبغى أن يكون هو ادراك إلى أى مدى كان جانب كبير من هذا النقاش العام مشوشا وقصير النظر ويفتقر إلى العمق التاريخى أو المقارن أو المفهومى. ومن ذا الذى لم تثر حنقه سطحية جانب كبير من مناقشات السيادة والمشروعية والتدخل، والخلط بين الحق فى الحرب والسلوك القويم فى الحرب الذى اتسم به الجدال العام؟ وجزء من وظيفة كل العلوم الاجتماعية ايضاح النقاش العام للقضايا التى تدرسها وتحسينه. وربما كانت درجة اللامعقولية والبلاغيات والبلبلة فى ميداننا أكبر من أى ميدان آخر. وأيا كانت النواقص الأخرى فإن قليلين هم الذين يستطيعون أن يقولوا ان قضية العلاقات الدولية والأزمات التى أثارتها - وستستمر تثيرها - ليست هامة للجمهور وللعالم بأسره. وإذا كانت أزمة الخليج قد أوضحت شيئا فهو أن لمن يدرسون ويبحثون فى ميدان العلاقات الدولية وظيفة، بل عدة وظائف، يؤدونها.



الجزء الثانى

خرافات المواجهة



الإسلام والغرب :

"خطر الإسلام" أم "خطر على الإسلام"؟

قليلة – ان وجدت – هى قضايا «العلاقات الدولية» التى ولّدت من الخرافات قدر ما ولّدت قضية «الخطر الإسلامى» المزعوم، فمنذ أواخر السبعينات – وبشكل أخص منذ الثورة الإيرانية فى ١٩٧٨ – ١٩٧٩ – أصبحت قضية «الإسلام» وتحديه المفترض «للغرب» شاغلا دوليا مستمرا، وهو شاغل اختار ابرازه ساسة فى الدول الأوروبية الغربية، فضلا عن عدد من القادة الإسلاميين. ويحوى الفصل السادس مناقشة لكيف ظهر فى هذا السياق لون من «العداء للمسلمين»، من البغض والعدوان تجاه المسلمين. غير أن صورة «خطر إسلامى» – كما يجب أن يكون واضحا منذ البداية – صورة مضللة بطرق أخرى. ففى قلب هذا التحدى أو النزاع ذاته يكمن تشويشان: فقد خلطت حقيقة وجود شعوب «إسلامية» بمعنى دينى وحضارى عام ما بحقيقة اعتناق معتقدات وسياسات توصف بالدقة بأنها «إسلامية» أو «أصولية». وبعبارة أخرى فقد ادعى أن معظم المسلمين يسعون إلى فرض برنامج سياسى – يفترض أنه مستمد من دينهم – على مجتمعاتهم "[1]. وتطمس حقيقة أن معظم المسلمين ليسوا أنصارا للحركات الإسلامية، وكذلك الظروف التى يتحول فيها الناس إلى هذا الخيار المحدد. وينسب كل شيء ببساطة زائدة إلى تأثير «الإسلام» العام. وكما هو شأن الخرافات السياسية الأخرى فإن مجرد ترويج هذه الأفكار يعطينا واقعا ما – لدى من ترمى إلى تعبئتهم، ولكن أيضا لدى من توجه ضدهم.

---

١) هناك بعض المشكلات فى تطبيق تعبير «الأصولى» على الحركات الإسلامية، لكن من المقبول أن يستخدم مع بعض التحفظات الضرورية وذكرت نيكى كيدى أن تعبير «إسلاموى» قد يكون أكثر دقة، إذ يميز المعتقدات الدينية الإسلامية عن «الحركات من أجل زيادة دور الإسلام فى المجتمع والسياسة، وعادة بهدف إقامة دولة اسلامية» «الحركة الإسلاموية فى تونس» «مغرب ريفيو» المجلد ١١، العدد ١، ١٩٨٦، ص ٢٦ – ٣٩ والحجة التى كثيرا ما يقدمها كل من الاسلاميين وخصومهم بأن تعبير «الأصولية» لا يمكن أن يطبق على المسلمين، لأنهم جميعا – بحكم التعريف – أصوليون هى حجة سخيفة؛ فأربعة عشر قرنا من التاريخ الاسلامى، وتنوع تفسيرات الدين الموجودة فى عالم اليوم، تبين أن التطبيق الصارم لمجموعة من المبادىء الكلاسيكية على الحياة السياسية والاجتماعية ليس أمرا مشتركا بين كل المسلمين.

والمناقشة التالية محاولة لفك تشابكات بعض هذه القضايا، وإيضاح بأى معنى ليس هناك نزاع بين العالم العلمانى بعد المسيحى فى أوروبا الغربية وبين عالم الشعوب الإسلامية فى الجنوب والجنوب الشرقى، وبأى معنى هناك مثل هذا النزاع.

وإذا كان التحدى الرئيسى قد جاء على ما يبدو من جمهورية إيران الإسلامية - وهى بلد يزيد سكانه عن ٦٠ مليونا وتشغل مكانا استراتيجيا فى غرب آسيا، وتعلن هدفها فى «تصدير» الثورة (صدر انقلابى) ولها سجل من العلاقات طويلة الأمد مع مختطفى الرهائن فى لبنان وبعض الإرهابيين فى دول أخرى - فإن التهديد «الإسلامى» قد رؤى فى أشكال أخرى كذلك، فعلى مقربة من أوروبا، وفى منطقة تعد تاريخيا جزءا من حضارة البحر المتوسط واقتصاده، ظهر تيار إسلاموى فى شمال افريقيا. وأقرب حتى من ذلك توجد بعض الشواهد على مشاعر إسلاموية بين الملايين الستة المهاجرين - وأساسا من شمال افريقيا وجنوب آسيا - فى أوروبا الغربية تحت تأثير الحركات الإسلاموية فى أوطانهم. ويعقد صورة التحدى الإسلاموى هذه المستوى المرتفع من النزاعات السياسية الداخلية وفيما بين الدول - فى العالم الإسلامى. وقد شهدت منطقة الخليج الفارسى فى السنوات العشرين الأخيرة الثورة الإيرانية والحرب العراقية - الإيرانية ثم حرب الخليج فى ١٩٩٠ - ١٩٩١. وفيما بين ذلك يوجد حشد من نقاط الأزمة الأخرى - إسرائيل ولبنان وليبيا، ثم فى الآونة الأخيرة - وعلى مقربة جغرافية أوثق - البوسنة.

وتلقى هذه الصورة المعاصرة للخطر الإسلامى - أو يزعم أنها تلقى - دعما اضافيا من ثلاثة مصادر أخرى. الأول هو تاريخ نزاع بين عالم «الغرب»، المسيحى وعالم الإسلام يمتد عبر ألف عام، وقد استحكم هذا النزاع منذ غزوات ايبيريا فى القرن السابع، وعبر الحروب الصليبية التى بدأت فى القرن الحادى عشر، ثم عبر النزاعات مع الامبراطورية العثمانية التى استمرت من القرن الخامس عشر حتى الانهيار النهائى لهذا التحدى الإسلامى فى عام ١٩١٨، ورغم أن القوى الإسلامية قد طردت بعد «استعادة» اسبانيا فى ١٤٩٢؛ فقد ظل الخصم العثمانى طويلا حتى هذا القرن، تاركا ندوبا عميقة فى البلدان السلافية الجنوبية. وفى المناطق السلافية الشمالية قد يكون «النير التترى» قد طوح به فى القرن السادس عشر، لكن النزاع مع

الدول الإسلامية المستقلة فى آسيا الوسطى والقوقاز ومع الامبرطورية العثمانية ذاتها ظل لازمة من لوازم السياسة الروسية. وعند انهيار النظم القائمة وهياكل الدولة فى البلقان فى السنوات التى أعقبت عام ١٩٨٩ وجدت الأفكار المعادية للأتراك والمعادية للإسلام تعبيرا عنها عند أولئك الذين يريدون أن يعبئوا قدرا من التأييد الشعبى، ويضفوا مشروعية على تصرفاتهم، فالكروات يلومون العثمانيين على زرع الصرب فى شرق كرواتيا، والصرب يصورون أنفسهم أبطالا لحملة ضد النفوذ التركى – الإسلامى فى ألبانيا والبوسنة. وترددت شائعات حمقاء عن نزول قوات مظلات ليبية وإيرانية وفلسطينية فوق تيميسورا أثناء الهبات الرومانية فى ديسمبر ١٩٨٩. وسنناقش أصول ومحتوى هذه الخطابات «المعادية للمسلمين» بتفصيل أكبر فى الفصل السادس.

ويلقى هذا القلق التاريخى من الإسلام الدعم من مصدر آخر تماما، هو انتهاء الحرب الباردة. فهناك من يزعمون – فى كل من «الغرب» والعالم الإسلامى – أن انتهاء الحرب الباردة – وهى نزاع بين غرب ديمقراطى رأسمالى وشرق ديكتاتورى يسيطر عليه السوفييت – قد استدعى خلق أو بعث النزاع القديم المفترض بين الغرب المسيحى والعالم الإسلامى. وقد استندت بعض تحليلات حرب الخليج إلى هذه القضية، والقائلة ان الغرب قد خاض الحرب مع صدام حسين، وصوّره كعدو، بديلا لنزاع الحرب الباردة مع روسيا. وامتدادا لذلك اعتبر القلق الأوروبى الغربى «الخطر الإسلامى» عموما – بما فى ذلك قضية الهجرة إلى أوروبا الغربية – بديلا ايديولوجيا للحرب الباردة وما سببته من مواجهة بين النظم. وفى هذا المنظور يزعم أن النزاع مع العالم الإسلامى يعكس حاجة داخلية فى المجتمع الغربى إلى وجود «آخر» مهدد لكنه تابع: ويربط العداء التقليدى القائم على الدين للمجتمع الإسلامى، الذى يرجع إلى الحروب الصليبية، بضرورة تأكيد الهيمنة فيما بعد الشيوعية.

وليس هذا كل شىء فحتى الآن بحثنا الأفكار عن النزاع بين الإسلام والغرب كما تولّد فى الغرب، وكما ترتبط أو تخدم فيما يبدو مصالح من بيدهم السلطة فى الغرب: «المسيحيين» أو «الرأسماليين» أو «الأثرياء» أو «الامبرياليين» أو أى تسمية أخرى. وبقدر ما تمثل هذه الأفكار شكلا من أشكال التحيز أو قولبة سلبية، أو خطرا

زائفا – ما يسمى بالألمانية Feindbild («صورة العدو») – فقد يكون الافتراض هو أنها خاصة بمن يعتنقونها خارج العالم الإسلامى. فالأعراق أو الفئات الاجتماعية المقهورة – الأيرلنديون أو السود أو اليهود، والعمال أو المرأة أو الرحّل – لا يرددون ويعكسون عموما ما لدى شانئيهم من تحيزات. وفى الحرب الباردة، حين كان الساسة الغربيون يندددون بالنوايا العدوانية للشرق الشيوعى، ويزعمون أن الاتحاد السوفيتى متفوق عسكريا، كان من يرفضون هذا التحليل يسعون إلى ايضاح أن تفسيرا مختلفا – ان لم يكن مضادا – هو التفسير الصحيح. وعلى سبيل المثال أن الاتحاد السوفيتى ليس عدوانيا كما يُدّعى، وأن الغرب أكثر منه عدوانية، وأن القدرات والمصروفات العسكرية فى الغرب أعلى فى معظم الجوانب ان لم يكن فى كلها منها فى الكتلة السوفيتية.

لكن دحضا بهذه البساطة للقوالب الجاهزة ليس ممكنا فى حالة العالم الإسلامى، فأولا تواجه البلاغيات الإسلاموية البلاغيات الغربية بتقديم صورة مضادة – كما كانت الحالة مع الشيوعية – وإنما بما يبدو تأكيدا لها. وستكشف قراءة عارضة لخطابات الخمينى أو لقادة اسلاميين مثل الغنوشى القائد التونسى المنفى أو الترابى فى السودان أو المدنى فى الجزائر كثيرا من نفس هذه الأفكار الموجودة فى الدعاية المضادة للإسلام فى الغرب: فالحركة الإسلامية ترفض قيم الغرب العلمانية والديمقراطية وحكم القانون المدنى والمساواة بين الرجل والمرأة وبين المسلمين وغير المسلمين، ويعتنق الإسلامويون تعميمات عصرية فجة عن اليهود و «الغرب»، وفى سياقات أخرى عن الهندوس، وهم يلتزمون بصراع طويل الأجل مع الغرب، الذى يرونه متحللا وعدوانيا، وبنزاع عنيد مع العدو التاريخى. وقد كان مناضلو «حزب التحرير» – الذى كان له نفوذه بين الشباب الآسيوى فى بريطانيا فى أوائل التسعينات – واضحين تماما فى أن هدفهم هو تحويل العالم كله إلى الإسلام عن طريق الجهاد.

وينطبق هذا التقارب فى القوالب الجاهزة فى المقام الأول على المجالين الرئيسيين، التحديد والتعريف. ففى حين ظل نقاد الاستعمار فى شمال افريقيا وغيرها طيلة عقود ينتقدون فكرة تعريف سكان هذه المنطقة بالدرجة الأولى باعتبارهم

«مسلمين»، وكأن هذا تعبير عرقى أو تعريف حضارى كاف، تبدو الحركات الاسلاموية متطابقة مع الخرافة الاستعمارية فى رفض عبارات التحديد والاختلاف القوميين لصالح تعبير «مسلم» كمقولة حضارية / عرقية، فقد ندد الخمينى بالتمييزات العرقية والقومية باعتبارها غربية، وقال «ليس فى الإسلام حدود» [٢]. وفى بريطانيا سعت عديد من مجموعات المهاجرين المسلمين إلى تأكيد أن هناك جماعة «مسلمة» واحدة، شبيهة بالجماعة الأيرلندية أو السوداء. وثانيا يبدو – فيما وراء الكلمات والبرامج – أن سجل ما حدث فى دائرة من البلدان التى تثير فيها الدولة الإسلام كأساس لشرعيتها يؤكد فكرة أن هذه المجتمعات تنظم على أساس مبادىء مختلفة جذريا عن المبادىء التى تعتنقها أوروبا الغربية، وتمارسها إلى حد ما. وإذا كان هذا صحيحا فى البلدان المحافظة مثل العربية السعودية، فإنه أكثر صحة فى دولتى إيران والسودان الإسلاميتين. والأهم من كل شىء هو أن من الواضح أن فكرة نزاع أزلى مع «الغرب»، نزاع يمكن أن ينبعث مع نهاية الحرب الباردة، ليست مجرد ابتداع للديماجوجيين الأوروبيين أو الأمريكيين، فمع انهيار الشيوعية، ومعها مجموعة الأحزاب والحركات التى ارتبطت بها فى العالم الثالث، بدا أن البعض فى العالم الثالث يؤكدون التحيزات الغربية بتأكيد أنهم فى الواقع سيحلون محل البلشفية كتحد رئيسى للغرب، وأنهم سيفعلون ذلك بكفاءة أكبر لأن تحديهم يأتى بالهام من الله. وفى يناير ١٩٨٩ كتب آية الله الخمينى رسالة مفتوحة إلى الزعيم السوفيتى جورباتشوف يدعوه فيها إلى التخلى عن المادية واجراء «دراسة جادة» للإسلام [٣]. ويبدو أن الدعوات من وقت إلى آخر إلى الجهاد، والدعم الحقيقى لبعض المجموعات الإرهابية، والبلاغيات الدموية عن قطع أيدى أمريكا كلها تضفى مصداقية على صورة خطر «إسلامى».

ويتفق خصوم وأنصار الحركة الإسلامية على أن «الإسلام» ذاته نظام كلى، غير متغير، وأن تعاليمه عملت طيلة قرون، فى كل أنواع المجتمعات، وحددت مواقف

---

٢) كثيرا ما تورد العبارة الإسلامية «لاحدود ولا سدود» لتأكيد هذه النقطة.

٣) «رسالة الخمينى إلى جورباتشوف» موجز الاذاعات العالمية الصادرة عن الاذاعة البريطانية، ME/OS4 من ٤ – ٦ يناير ١٩٨٩.

شعوب مختلفة من السياسة والجنس والمجتمع، والجانبان يتقاسمان فكرة «إسلام» ماهوى حدد تاريخيا، يفترض أنه قادر على تفسير كل ما يقوله المسلم ويفعله، وما ينبغي أن يقوله ويفعله: فالخميني والترابي والأخوان المسلمون وغيرهم يصرون على هذه النقطة، كأى متعصب معاد للإسلام فى الغرب، فصورة «إسلام» لازمنى ليست - أيا ما كانت - مجرد (فبركة) أذهان غربية محمومة.

وبعبارة أخرى فإذا كانت هناك خرافات عن «الإسلام» فإنها خرافات لا تبتدع وتروج في عالم الهيمنة المفترض فى أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية فحسب بل كذلك فى ساحة «الإسلام» الخاصة المفترض أنها مقهورة وخاضعة للسيطرة، ومن ثم فإن أى محاولة لوضع هذه القضية فى منظورها، ولاقتراح طرق لتناول مجموعة الأسئلة المعقدة المتضمنة ستشمل عملية مزدوجة لتحدى أفكار ليست سائدة فحسب فى أوروبا الغربية بل كذلك فى العالم الإسلامى ذاته.

فك تشابكات الخرافات: ايضاحات أولية

ومن المؤسف للساسة والمروجين والديماجوجيين فى كلا الجانبين، أن الواقع أكثر تعقيدا مما يفترضون عادة. وهناك أسباب حقيقية للغاية تكمن خلف ظهور الحركات الإسلامية، وعلاقاتها بأوروبا الغربية، وصياغة سياسة أوروبية تجاهها. ولا يمكن الوصول إلى الشواغل الحقيقية إلا بازالة بعض أدغال المفاهيم المغلوطة التى تحيط بها عادة. وكل من يعرف المفاهيم المغلوطة لن يتصور أنها ستختفى بسهولة أو أن مجرد التحديد والنقد سيبددها، على الأقل لأن الخرافات حالما تروج تكتسب قوة خاصة بها، ومع ذلك فإن الأمر يستحق أن نضع بعض المقاييس الأساسية للدقة والتناسب للمساعدة فى إيضاح القضايا.

ونبدأ ببضع نقاط ايضاحية عن البعد التاريخي، ولعل أشيع تهام ضد الإسلام هو أنه يسوّغ الإرهاب. وردا على ذلك ينبغي أن نذكر أنه ليست هاك علاقة ضرورية أو تاريخية بين السياسة الإرهابية والهويات الإسلامية. وكما لاحظنا فى الفصل الأول فحين ظهر الارهاب بمعناه المعاصر - فى القرن التاسع عشر - لم يكن المسلمون هم

الذين شقوا الطريق "[٤]". وفى الآونة الأخيرة كان هناك الكثير من الارهاب - ولا إسلام - فى أيرلندا الشمالية أو ايوزكادى أو سرى لانكا. وفضلا عن هذا فاذا كان التعصب واضطهاد المجموعات العرقية / الدينية هو الشاغل فإن العالم الإسلامى - وان كان مسئولا عن كثير من الجرائم فى الماضى والحاضر - ليس وحده بأى حال. وادعاء كثير من المسلمين أن الأقليات العرقية والدينية كانت تعامل على قدم المساواة فى الامبراطوريات الإسلامية الأولى زائف تماما، وان ظل السجل المقارن لهذه المجتمعات أفضل فى عديد من النواحى من سجل منافسيها، وعلى أى حال لم يكن العالم الإسلامى هو الذى نظم مذبحة اليهود فى الحرب العالمية الثانية، ولا هو الذى طرد السيفارديم من اسبانيا. وفى كثير من البلدان اليوم نجد أن المسلمين هم ضحايا القمع والإرهاب - فى بورماوكشمير وفلسطين وفى الآونة الأخيرة فى البوسنة. ولا يستطيع أحد أن يزعم أن المسلمين المناضلين هم وحدهم المسئولون عن هذه الأزمات، ان كانوا مسئولين أصلا.

ومفهوم الخطر «الإسلامى» هو ذاته خرافة، والحديث عن نزاع مستمر عبر تاريخى بين العالم «الإسلامى» والعالم «الغربى» هراء، فمن الجانب «الإسلامى» من الحماقة أن نرى البلدان الإسلامية وكأنها بمعنى ما تهدد الغرب، فقد اختفى منذ أمد طويل الخطر العسكرى الذى تثيره قوات إسلامية موحدة (فى ظل الامبراطورية العثمانية)، فالقوات الامبراطورية التى أبعدت عن بوابات ڤيينا وبودابست فى القرن السابع عشر تبخرت مع الامبراطورية العثمانية فى عام ١٩١٨. ومجموع قوى العالم الإسلامى اليوم تقل كثيرا عن الغرب، حتى لو افترضنا (وهو ما يكاد يكون مستحيلا) أن مختلف البلدان قد شكلت تحالفا للعمل الموحد. والواقع أن البلدان الاسلامية قد تابعت مصالح دولها القومية الفردية، وفى أحيان كثيرة حاربت بعضها بعضا: إيران والعراق، مصر وليبيا، وقبل ذلك مصر والعربية السعودية، والجزائر والمغرب. وبالطبع فإن بلدا إسلاميا يمتلك سلاحا نوويا يمكن أن يسبب كثيرا من الدمار، وشأنه فى ذلك شأن الصين أو إسرائيل لكن أى استخدام كهذا سيكون قليلا

---

٤) انظر الفصل الأول ص ١٠ - ٤٤.

بالمقارنة بما يمكن لخصومه أن يلحقوه به.

ومن العناصر الأخرى لحجة «الخطر» خرافة العدو «الضرورى». ومن ناحية الغرب فإنه خطأ عميق – وإن يكن واسع الأنتشار – الاعتقاد بأن الغرب بمعنى عام «يحتاج» عدوا، وبالطبع تظهر بعض المنافع من المواجهة الدولية والايديولوچية / الدينية: فصناعة الأسلحة تستفيد، وكذلك دعاة الانضباط الاجتماعى. وصحيح حقا أن للتحديات الخارجية وظيفة تؤديها فى المجتمع فى حالة الحرب الباردة، لكن هذا لا يعنى أن الحرب الباردة نشأت نتيجة الضغط من أجل هذه المنافع الداخلية[٥]، فالمجتمع الغربى ككل – والرأسمالية الغربية بوجه خاص – لم يكن أبدا بحاجة إلى «عدو» بمعنى متسق ما، بالعكس ان الرأسمالية – كما رأى بوضوح الليبراليون الدوليون فى القرن التاسع عشر وكارل ماركس نفسه – قوة توسعية تسعى إلى اخضاع العالم كله لسيطرتها، واجباره على تقليد الغرب فى المجالات الرئيسية للنشاط الاجتماعى والاقتصادى والسياسى. وقوتها التناقضية الدافعة هى المنافسة داخلها – على الأرباح والأسواق والقوة. وسيبقى التنوع الثقافى والدينى بين الولايات المتحدة وبريطانيا أو اليابان وألمانيا، لكن للنظام فى مجموعة دافع متأصل إلى الهيمنة، وهذا أكثر من أى شىء آخر هو سره. وما من شىء فى المجتمع الغربى – سواء كان الربح أو السوق أو الاستقرار الايديولوچى والثقافى يتطلب «عدوا» فى شكل الشيوعية أو الإسلام أو اليابان أو أى شىء آخر، وكما تبين فى الفصل الثالث فإن مناقشة حرب الخليج بعبارات «العدو» الضرورى هى، عند البحث الدقيق – مناقشة خاوية.

ويبدو أن الاسلامويين وخصومهم يتفقون على أن «الإسلام» يمكن أن يعتبر تفسيرا للسلوك السياسى والاجتماعى. وفكرة أن «الإسلام» بصفته هذه يوفر هوية وتفسيرا ومدونه أخلاقية لكل الأفعال التى يقوم بها المسلم هى تبسيط واضح، فللاسلام– ككل دين كبير – مجموعة من النصوص – كتاب مقدس، وتقاليد، ووثائق قانونية وكتابات متبحرة – تثار لتبرير أفعال المسلمين، لكن هذه النصوص لا

---

٥) ناقشت هذا بمزيد من التفصيل فى «اعادة التفكير فى العلاقات الدولية» (لندن: ماكميلان، ١٩٩٤، الفصل الثامن.

تستطيع أن تفسر – ولا هى تفسر – ما يجرى أو كيف يتم التفسير، لسبب بسيط هو أنها تحوى دائرة واسعة من الامكانات والاستخدامات الممكنة، فما من دين – بما فى ذلك الاسلام – هو قائمة جاهزة من السلوك الأخلاقى والسياسى والاجتماعى، وإنما هو يتيح – بدرجات متفاوتة – اختيارا حسب الطلب، يختلف حسب الطائفة والوقت والسياق، ان لم يكن يختلف من فرد إلى مرد. ولا ينطبق هذا قدر ما ينطبق على الشريعة، التى يفترض أنها دليل سلوك كل المسلمين، فهى كما سنرى فى الفصل السادس ليست كذلك.

ومن الزيف أن نطلب من الإسلام أن يجيب على الأسئلة الأساسية للسياسة والمجتمع، فنصوص الإسلام الرئيسية تسكت – كما فى كثير من القضايا الأخرى – عما إذا كان من الأفضل أن تنظم المجتمعات على أساس القومية أو الوحدة الإسلامية؛ الرأسمالية أو الاشتراكية أو حتى العبودية، كما لا يقول لنا الإسلام شيئا عن الظروف التى ينبغى فيها معارضة الدولة أو تأييدها، وما إذا كان ينبغى أن توجد دولة واحدة أو دول كثيرة، وما إذا كان على المؤمنين أن يعتنقوا الحداثة أو التقاليد. والواقع أن الاجابات المسبقة على هذه الأسئلة هى التى تحدد التفسير المستمد من النصوص، وأولئك الذين يفسرون – خارج العالم الإسلامى – ما يفعله بعض المسلمين بالرجوع إلى الدين يخطئون التصويب، تماما كأولئك الذين يسعون – من داخله – إلى تبرير ممارساتهم المحددة بالرجوع إليه. فالإسلام – فيما وراء مبادئه الأساسية [٦]، وحاسة عامة بالتضامن الإسلامى فى مواجهة العالم غير المسلم – متنوع ومرن ومفتوح للتفسيرات الجديدة كأى كيان دينى أو فكرى آخر. وإذا كان من داخله يسعون إلى تبرير تصرفاتهم بمرجعية تقليدية معينة، فهذا اختيار وليس ضرورة، وكثيرا ما يخفى ما هو فى الواقع ابتداع أو نقطة بدء جديدة تحت ستار العودة إلى ماض متصور ما (وكانت نظرية الخمينى عن الحكومة الإسلامية مثالا جيدا لذلك، كما هو شأن الحديث عن اقتصاديات تنمية إسلامية وحسابات إسلامية). وإذا نحن أردنا أن نعرف لماذا يعتنق معظم المسلمين ما يعتنقون من أفكار

٦) وهى تتألف من الأركان أو الأعمدة الخمسة (الشهادة والصلاة والزكاة والصيام والحج).

عن الاقتصاد أو الديمقراطية أو وضع المرأة، فليس الإسلام فى ذاته هو الذى يمكن أن يشرح ذلك.

ولمشروطية الإسلام - حقيقة أنه لا تنشأ عنه مجموعة واحدة من المبادىء السياسية أو الاجتماعية - أهمية خاصة فى قضيتين رئيسيتين للجدال المعاصر. الأولى هى قضية الهوية والعرقية، فليس صحيحا أبدا أن نصور «المسلم» كتعبير عن هوية عرقية، فهذا اما اسقاط مبتذل يستخدمه أولئك الذين سعوا - ومازالوا يسعون - إلى السيطرة على ذوى الأصل الإسلامى أو إلى استبعادهم، أو هو دعوى زائفة بالمثل يطرحها أناس داخل الجماعة الإسلامية يسعون إلى ممارسة السيطرة على مجموعة اجتماعية بتقديم تفسيرهم الخاص باعتباره «الإسلام» المرجعى والمشروع الوحيد، فالهويات الأخرى - الاجتماعية والعرقية واللغوية والقومية - تلعب جميعا دورها، فليس هناك شعب إسلامى، تماما كما لا توجد شعوب تحدد هويتها العرقية بالدين وحده.

وكانت الدولة الوحيدة التى شكلت على أساس الهوية الدينية؛ باكستان، هى ذاتها كيانا متعدد القوميات، يضم البنجاب والسنديين والبالوش والباثان فى الغرب والبنغال فى الشرق (وكلها شعوب أصيلة) ومجموعة سادسة هى «المهاجرين» - الذين هاجروا من الهند. وفى عام ١٩٧١ انفصل البنغال على أساس قومى، وهى الحالة الوحيدة الناجحة لمثل هذا الانفصال فى الفترة بين عام ١٩٤٥ وانهيار الشيوعية. وأصبحت الدولة المتبقية - باكستان الغربية سابقا - بصورة متزايدة موضعا للنزاع بين مختلف المجموعات القائمة هناك. والحق أن الاسلام يمكن أن يلعب دورا فى اقامة وانتشار الهويات المعاصرة داخل الدول متعددة القوميات حين يربط بالقومية أو هوية الجماعة. وينطبق هذا بين المهاجرين فى أوروبا الغربية كما ينطبق فى الجماعات القائمة فى غرب آسيا وشمال افريقيا، ويصبح الاسلام - شأن الثقافة والتاريخ - احتياطيا يستند إليه دعاة الهويات الجديدة، ولكن فى تعزيز الهويات العرقية - وكما هو الشأن فى التفسير اللاهوتى - فإن اختيار الهوية وطابعها يتحدد بالقوى المعاصرة والعلمانية، وليس بالدين ذاته.

والقضية الثانية هى قضية الديمقراطية، فكثير من الناس فى العالم المعارض للدول الإسلامية - المسيحيون واليهود والهندوس وصينيو جنوب شرق آسيا - يؤمنون بأن الاسلام والديمقراطية الغربية لايمكن التوفيق بينهما. وهنا أيضا نجد أناسا فى العالم الإسلامى - من الأسرة السعودية المالكة إلى الخمينى - يطرحون الفكرة نفسها. ومن أكثر الأفكار شيوعا فى الخطاب الاسلاموى فى الثمانينات وبداية التسعينات الفشل المزعوم للديمقراطية الغربية. غير أن جرنا إلى مناقشة لعدم التوافق الضرورى، أو حتى التوافق الضرورى، بين الاسلام والديمقراطية يعنى بالتحديد قبول المقدمة الزائفة، وهى أن هناك اجابة «إسلامية» واحدة استقرت تقليديا على المسألة، وأن هذا «الإسلام» اللازمنى يحكم الممارسة الاجتماعية والسياسية، وليست هناك اجابة كهذه، ولا «إسلام» كهذا.

وإذا كانت هناك فى عدد من البلدان الاسلامية حواجز واضحة أمام الديمقراطية فإن لهذا صلته ببعض السمات الاجتماعية والسياسية التى تتقاسمها هذه المجتمعات، ويمكن أن تشمل هذه السمات مستويات التنمية المنخفضة، والتقاليد الراسخة لسيطرة الدولة، والثقافات السياسية التى تكبح التنوع والتسامح، وغياب تقاليد الملكية الخاصة، والافتقار إلى الفصل بين الدولة والقانون. وسنبحث هذه الأمور بتفصيل أكبر فى الفصل الخامس. ورغم أن هذه السمات تتجه إلى أن تكتسب الشرعية بعبارات من مبادىء الإسلام فليس فيها فى الواقع شىء «إسلامى» نوعى.

وينكر الإسلامويون اليوم الفصل بين السياسة والدين، وكل من يعرف تعاليم وممارسات المفكرين الاسلامويين سيتبين اتجاها قويا إلى ربط الدين بالسياسة. وقد كانت العبارة التى يكثر ترديدها، والتى يبدو أنها شاعت فى القرن التاسع عشر، وهى أن «الإسلام دين ودولة» تقليديا أساسا للسلطة والتشريع والقمع فى كثير من الدول الاسلامية. وفى الجدالات المعاصرة يهاجم المفكرون الاسلامويون بوجه خاص مفهوم «العلمانية»؛ الفكرة التى ولدت فى أوروبا عن ضرورة فصل القانون والسياسة عن الكنيسة وعن استدعاء سلطة الهية. وهم يعتبرونه غير اسلامى، وفى الواقع أحد مصادر انحلال الغرب. وزعم النقاد داخل البلدان الاسلامية، وكذلك خارجها، وعن حق، أن هذا الرفض لفكرة العلمانية يستبعد بالفعل تدعيم المؤسسات الديمقراطية.

وكما سيناقش الفصل الخامس فان الديمقراطية تفترض العلمانية فضلا عن الشروط المسبقة الأخرى، فعلى هذا الأساس وحده يمكن للدولة أن تعمل وفقا لحكم القانون، واحترام حقوق الأفراد، والتسامح، وتعددية الأفكار والتنظيم السياسى. وهنا نواجه مرة أخرى التعزيز المتبادل بين القوالب الجاهزة: فمن يعارضون العالم الإسلامي يتوحدون مع المفكرين الإسلامويين ذاتهم فى إنكار أن المسلمين يمكن أن يفصلوا بين الدين والسياسة.

وقد يبدو عندئذ أننا وصلنا إلى مشكلة أساسية: فبدون علمانية ليست هناك ديمقراطية. غير أن هناك تحفظين هامين ينبغى أن نقدمهما، الأول ينازع الصورة الخارجية للمجتمعات الإسلامية، والآخر ينتقد العرض الاسلاموى. وينبغى – فى المنظور المقارن – أن نلاحظ أن مشكلة الدين والسياسة ليست بأى حال خاصة بالبلدان الاسلامية، فكثير من النزعات القومية الأوروبية الشمالية مثل الصورتين الأيرلندية والبولندية – يغمرها الدين، وكذلك تقريبا كل النزعات القومية المسيحية الأرثوذكسية: اليونانية والصربية والقبرصية اليونانية والروسية. وبعض أبعاد هذه المشكلة خاص بالإسلام، كما يؤكد الإسلامويون أنفسهم باعتزاز، لكن التقسيم بين سياسة غربية علمانية وسياسة شرقية دينية أبعد عن أن يكون مطلقا. ولاشك أن ظهور ما أصبح يسمى – تسمية غير دقيقة – بالأصولية فى السبعينات لم يكن خاصا بالعالم الاسلامى، ففى الهند عبأت الحركات الهندوسية الشوفينية الملايين، وفى الولايات المتحدة الأمريكية لعبت الأصولية المسيحية دورا هاما فى السياسة [٧]. وإذا عدنا إلى مسألة التوترات الدولية فإن مما يفلت النظر أن أوروبا لاتقدم صورة عن تقسيم ثنائى، مسيحى ومسلم، وإنما تقسيم ثلاثى بين المسيحى الغربى والمسيحى الشرقى والمسلم. ولن يكون الاتحاد الأوروبى – فى مفهومه الأوسع – جماعة من الدول المسيحية تبقى خارجها الأتراك والتونسيين، بل جماعة من الدول المسيحية الغربية بالإضافة إلى ادراج شذوذ أرثوذكسى، هو اليونان (وهى دولة يتمنى معظم أعضاء الاتحاد

٧) للتحليلات المقارنة انظر مارتين مارتى وسكوت أبيلباى (تحرير) «الأصولية والدولة» (مطبوعات جامعة شيكاغو، ١٩٩٣)؛ جيلز كيبيل «انتقام الله: انبعاث الاسلام والمسيحية واليهودية فى العالم الحديث» (كمبريدج: مطبوعات بولتى، ١٩٤٤) وهافا لازاروس – يافى «الأصولية المعاصرة – اليهودية والمسيحية والاسلام»، «ذى جيروزاليم كوارترلى»، العدد ٤٧، صيف ١٩٨٨.

الأوروبى الآخرون - إذا صدقنا شائعات بروكسل - لو لم يكونوا قد سمحوا أصلا بانضمامها). ولم تكن تسمية معاهدة روما بهذا الإسم عبثا.

ويأتى التصحيح الثانى لفكرة أن للاسلام مشكلة فريدة دائمة مع العلمانية من داخل التقاليد الاسلامية والتاريخ الاسلامى ذاته. ورغم كل ما يزعمه نقاد التفكير الاسلاموى وأنصاره فليس صحيحا ببساطة أن المجتمعات الاسلامية لاتستطيع أن تفصل السياسة عن الدين، بل يمكن للمرء فى الواقع أن يدافع عن قضية فى الطرف الآخر هى أن كل تاريخ الاسلام - كمشروع سياسى وحضارى - قد سادته الحسابات السياسية الواقعية. وكانت هذه - بالمناسبة - احدى مناقشات «آيات شيطانية». ويوحى الافتقار إلى سياسة اسلامية موحدة طيلة الثلاثة عشر قرنا الماضية، والاستخدامات السياسية المختلفة التى تستخدم فيها المرجعية الاسلامية، بأنه ليس ثمة سياسة موحدة يمكن أن تستنبط من النصوص المقدسة. وفى العالم المعاصر يوضح مثال بلد كتركيا - التى كانت فى وقت ما قائدة امبراطورية يفترض أنها إسلامية - أنه ليست هناك علاقة ضرورية بين نظام سياسى واقتصادى بعينه، أو فى الواقع بين التكريس الدينى والدولة فى العالم الاسلامى. وليس هنا مجال البحث الكامل للامكانية اللاهوتية؛ ويكفى ان نقول ان فصل الدين عن الدولة، وفى الواقع رفض كل نشاط سياسى دنيوى، هو تفسير ممكن للفكر الاسلامى ككل ما يطرحه الاسلامويون الآن [٨].

ولا يمثل ظهور الحركات الاسلاموية واستدعاء الاسلام كتبرير للعمل السياسى ظاهرة عبر تاريخية عامة، فهى تعكس قوى بعينها داخل مجتمعات محددة فى العالم المعاصر. وبعبارة أخرى فإنها استجابة لمشكلات جارية، ذات طبيعة اجتماعية وسياسية غالبا. وحيث تنشأ الحركات الاسلاموية، أو حيث تصف مجموعات بعينها نفسها بأنها بالدرجة الأولى «مسلمة»، فإنها لا تستجيب لتأثير

---

٨) والمثل الأول لهذا فى إطار الفكر الإسلامى الحديث هو على عبد الرازق (توفى فى عام ١٩٦٦) الذى تازع فى الصلة بين الاسلام كعقيدة وأى شكل بعينه من أشكال الحكم، وفى رأيه أن الربط بين الاسلام والسياسة كان هو الطريق إلى الحكم المطلق والتسلط (انظر حميد عنايات «الفكر الاسلامى السياسى الحديث» (لندن : ماكميلان، ١٩٨٢) ص ٨٢ - ٨٨. وإلى حد ما تعتبر الأصوليات الاسلامية - وخاصة نوعها المصرى - رد فعل لأفكار على عبد الرازق.

لازمنى، وإنما للقضايا التى تواجهها مجتمعاتها وجماعاتها اليوم. ومن هذه القضايا تدخل الدولة فى الحياة اليومية، وتطور المدونات القانونية، وحقيقة السيطرة الخارجية (أو الاعتقاد بأن هذا عامل رئيسى)، والتحضر السريع، والمنافسة على مراكز التعليم والاستخدام، والتغيرات الثقافية والاجتماعية، وليس أقلها ما يتعلق بوضع المرأة. وأى من هذه المشكلات ليست خاصة بالعالم الاسلامى، وكل منها جاءت – إلى حد كبير – نتيجة التغيرات الأخيرة فى هذه المجتمعات. وإذا حاول المرء أن يفسر ظهور الحركات الاسلاموية فى إيران والجزائر وأفغانستان وفلسطين وغيرها، فإنه يمكن أن يبدأ يبحث المشكلات التى تواجه سكان هذه البلدان "٩". فإذا كانت الجماعات القادمة – إلى أوروبا الغربية – تعرّف نفسها بصورة متزايدة بعبارات اسلامية فقد لا يكون هذا اعادة لتأكيد هوية اسلامية قائمة ما قدر ماهو استجابة لمشكلات الهجرة والوضع، والتحيز العنصرى، والتمييز فى الاستخدام، والاغتراب، التى يواجهونها حيث هم. وبالطبع فإن ادعاءهم الهوية الاسلامية كانتماء أبدى كلى يستند إلى الوحدة الاسلامية هو جزء من الذاتية التى تجد تعبيرا عنها فى مثل هذه المزاعم، غير أن هذه المزاعم جزء من الايديولوچية، لامن التفسير.

ويترتب على ذلك أن صورة الاسلام باعتباره بمعنى ما ظاهرة دولية أو ظاهرة لاترتبط بدولة هى بدورها صورة مضللة، ومن المؤكد أنه قد وجدت مثل هذه القوى عبر القومية، فى الماضى مع شبكات الباحثين والطوائف الاسلامية، واليوم مع انتقال الصور والرسائل والنصوص بين البلدان الاسلامية، ويعد التفاعل بين الكاتب الباكستانى المودودى والكاتب المصرى سيد قطب مثالا على ذلك. كما قد يشعر المسلمون فى بعض القضايا بأنهم جزء من جماعة أوسع، ويحسون بالتضامن مع

---

٩) أستطيع أن أقدم كأمثلة للكتابات التى تفعل ذلك سامى زبيدة «الإسلام والشعب والدولة» (لندن: روتليدج ١٩٨٩)؛ ونيكى كيدى «إيران: جذور الثورة» (لندن: مطبوعات جامعة ييل، ١٩٨١)؛ وميكائيل جيلستان «التعرف على الإسلام» (لندن: كروم هيلم، ١٩٨٢؛ وادوارد مورتايمر «الإيمان والسلطة» (لندن ماكميلان سالتليك سيتى: مطبوعات جامعة أوتاه، ١٩٨٨)؛ وفريد هاليداى وحمزه العلوى (تحرير) «الدولة والايديولوچية فى الشرق الأوسط وباكستان» (لندن: ماكميلان، ١٩٨٨)، وعزيز العظمة «اسلامات وحداثات» (لندن: ڤيرسو، ١٩٩٣). وفى منظور آخر ومسح واسع سعى نزيه الأيوبى فى «الاسلام السياسى: الدين والسياسة فى العالم العربى» (لندن: روتليدج، ١٩٩١) – وهو يكتب داخل اطار «المشروطيات» – إلى بحث مدى قوة حجة العناصر الثقافية والمذهبية المحددة للنزعة الاسلامية.

المجموعات الاسلامية المناضلة فى أماكن أخرى. لكن الحركة الاسلامية فى شكلها السياسى تعرّفها وتحددها الدول القومية والأجنحة السياسية المتنافسة. وهذا أولا بمعنى أن هدف هذه الحركات يظل هو الاستيلاء على سلطة الدولة، وثانيا أنها إذا فعلت ذلك وحين تفعله فانها تستخدم المبدأ الاسلامى لتعزيز مصالح هذه الدول (وليست إيران والسودان استثناء). وأخيرا فإن هذه الاتجاهات قومية من حيث أن الشكل الخاص الذى تتخذه الحركة الاسلاموية تحدده المشكلات التى يواجهها المجتمع. وعلى سبيل المثال أنتجت إيران وأفغانستان حركتين اسلامويتين شديدتى الاختلاف، فالنزعة الاسلامية الإيرانية كانت حضرية القاعدة يقودها رجال دين تقليديون، يتصرفون من خلال تعبئة سياسية جماهيرية، أما فى أفغانستان فكانت ريفية ولكن يقودها مثقفون محدثون، يتصرفون من خلال حرب عصابات. وآثار ذلك على العلاقات بين الدول الاسلامية وأوروبا الغربية واضحة: فستظل هذه الحركات متنوعة، وتحددها فى الواقع دول بعينها وتتأثر بمصالح الدولة، وستكون أقرب إلى التنازع فيما بينها - كما فى حالة إيران والعراق - من أن تتحد ضد الغرب. ولا يمكن أن يكون هناك «تحد اسلامى» كبير، لا لأن الدول الاسلامية أضعف كثيرا - وستظل أضعف - من الدول الغربية فحسب، بل كذلك لأنها لاتمثل تحالفا متماسكا ومشكلا دوليا. والواقع أن المرء يستطيع أن يمضى بالحجة إلى أبعد من ذلك وأن يبين - على أساس الإعلانات والممارسات - أن معظم الحركات الاسلاموية معنية بما يجرى داخل العالم الاسلامى، وبالتنافس بين الدول والأحزاب الاسلامية، أكثر منها بالعالم الخارجى. وجدير بالذكر أن بلاغيات آية الله الخمينى لم تكن بلاغيات تدعو إلى الجهاد لفتح العالم غير المسلم أو تحويله بل كانت صرخة قلق: «الإسلام فى خطر» (اسلام دار خطر ايست). وإذا كان هناك خيط مشترك يجرى فى كل هذه الحركات فهو يكمن هنا.

الصراع من أجل روح المهاجر

لا يتجلى هذا الاحساس بأن الاسلام يتعرض للتهديد ولخطر الفساد قدر ما يتضح فى اطار نمو الجاليات الاسلامية فى العالم المتقدم ذاته. والواقع أن هذه الجاليات تمثل الآن قوة هامة فى كثير من البلدان الغربية. ولم يكن التحول إلى

الاسلام اتجاها كبيرا الا بين السود فى الولايات المتحدة، وفى أوروبا لا يمثل روجيه جارودى - الشيوعى الفرنسى السابق الذى تحول الآن إلى الإسلام - والصوفيون العرضيون تحولا واسعا. وقد كانت الهجرة هى السبب الرئيسى لتضخم الجاليات الاسلامية. وتوجد فى بريطانيا وفرنسا وألمانيا وهولندا وسويسرا والسويد وغيرها من البلدان جاليات اسلامية مستقرة ولدت عن هذه الهجرة الأخيرة. ومن المستحيل تقديم أرقام دقيقة، لكن المؤشرات التقريبية تعطى صورة عريضة، ففى بريطانيا ما بين ثلاثة أرباع مليون ومليون مسلم، وفى فرنسا أكثر من ثلاثة ملايين، وفى ألمانيا يعتقد أن الرقم نحو مليون وثلاثة أرباع مليون. ويزيد المجموع الكلى فى أوروبا الغربية عن ستة ملايين[١٠].

ورغم كل الفوارق فى الأصل وبلد الاقامة تكشف هذه الجاليات عن خصائص مشتركة. الأولى هى أنه رغم أن الجانب الأكبر من الهجرة قد جرى فى الخمسينات والستينات - قبل أن يسدها الكساد وضوابط الهجرة - فلم يحدث تضخم ملحوظ فى النزعة الدينية، وفى المظاهر العامة للعقيدة الاسلامية، إلا فى السبعينات والثمانينات. ويتضح هذا الاتجاه فى عدد المساجد: فهناك أكثر من ١٠٠٠ مسجد فى فرنسا، وارتفع عددها فى بريطانيا من ٥١ مسجدا فى عام ١٩٧٠ إلى ٣٢٩ مسجدا فى عام ١٩٨٥، وغالبيتها العظمى بيوت أوشقق حولت إلى مساجد، كما يتضح فى أنشطة الجمعيات الاسلامية والمجموعات الطائفية التى توجد مئات منها فى كل دولة كبيرة. وادت نفس الزيادة فى الظهور الدينى إلى حملات فى قضايا ذات أهمية خاصة للمسلمين: توافر اللحم الحلال، توفير أماكن العباده، احترام الممارسات الاسلامية فى التعليم، ملابس المرأة، الفصل بين الجنسين.

وتعكس كثير من هذه الحملات الجزع بشأن كيفية المحافظة على السيطرة داخل الجماعة أكثر مما تعكس التهديد من عالم غير اسلامى خارجى، ففى كل بلد

(١٠) جليز كيبيل «الضاحية الاسلامية : مولد دين فى فرنسا» (باريس : سوى، ١٩٨٩)؛ توماس جيرهولم وايجفى چورچ لبتمان (تحرير) «الوجود الاسلامى الجديد فى أوروبا الغربية» (لندن: مانسيل، ١٩٨٨)؛ چورچين نيلسين «المسلمون فى أوروبا الغربية» (ادنبورج : مطبوعات جامعة ادنبورج، ١٩٩٢)، فليب لويس «بريطانيا الاسلامية الدين والسياسة والهوية بين المسلمين البريطانيين» (لندن: أى. بى. توريس، ١٩٩٤)؛ سيرى بيتش وجانثر جليب «الأقليات الاسلامية فى أوروبا الغربية» فى «دراسات عرقية وعنصرية»، المجلد ١٨، العدد الأول، ١٩٩٥.

يعرب القادة الاسلاميون عن قلقهم بشأن الدرجة التى سيستمر بها الجيل الثانى من المهاجرين – الذى يمثلون الآن نحو نصف المجموع – فى احترام العقيدة. وفى باريس وليون، كما فى برادفورد، لا نجد الشباب حاضرين فى المساجد بنسبة كبيرة بالمقارنة بالصغار. وقد تؤدى زيادة النزعة الدينية فى السبعينات والثمانينات إلى تغير ذلك بعض الشيء، لكن هذا القول سابق لأوانه، غير أن بعض العوامل المشتركة بين مختلف البلدان الأوروبية قد شجعت بالتأكيد زيادة تأكيد الهوية الدينية. لقد أدى اغلاق الحدود أمام المزيد من الهجرة إلى تقليل درجة حركة المهاجرين، ومن ثم أوضح أن المقيمين حاليا ينوون البقاء. وقد أجبر ظهور الهجمات العنصرية على المسلمين – التى لم تتضح فقط فى الاعتداءات العنيفة على الباكستانيين فى بريطانيا بل كذلك فى بروز لوبن فى فرنسا ونشاط اليمين المتطرف فى ألمانيا – كثيرين فى الجيل الثانى على أن يتحفظوا فى أملهم فى الاندماج الكامل. كما لعبت المنح وتعبيرات التضامن من الدول الاسلامية دورها، وكذلك بعض الأحداث مثل الثورة الايرانية والهجمات على ليبيا والانتفاضة الفلسطينية والحرب فى البوسنة.

وإذا كانت هذه الجاليات الاسلامية الكبيرة فى الغرب تتقاسم اهتمامات مشتركة فإنها تتسم كذلك باختلافات هائلة. ومن المستحيل لهذا السبب رسم أى صورة عامة أو «سوسيولوچيا» للمسلمين فى أوروبا الغربية، فالاسلام – فى المقام الأول دين لامركزى، ليس له مركز منتظم متعارف عليه، فالخلافة التى ألغاها أتاتورك فى عام ١٩٢٤ كفت منذ أجل طويل عن أن تعمل كسلطة حتى بالنسبة للمسلمين السنة. وتنوع الطوائف والاتجاهات داخل الجاليات هو انعكاس لهذا النمط اللامركزى، وتعقد التجزئة داخل الاسلام ذاته التغيرات الدينية التى تحدث فى عملية الهجرة. وإذا جاز افتراض أن كثيرا من المهاجرين يحتفظون بمعتقدات منشئهم فإنهم كثيرا ما يعتنقون أفكارا اسلامية من مصادر أخرى لم يلتقوا بها إلا فى المنفى، وهكذا انتظم المهاجرون اليمنيون فى بريطانيا فى الثلاثينات والأربعينات فى طائفة دينية – هى العلوية – مقرها الأصلى فى الجزائر[١١]. وقدم المسلمون الفرنسيون من أصل

---

(١١) انظر كتابى «العرب فى المنفى: الجاليات اليمنية فى الحضر البريطانى» (لندن: أى .. بى . توريس، ١٩٩٢)، وريتشارد لوليس «من تعز إلى شاطىء تينا» (اكستر : مطبوعات جامعة اكستر، ١٩٩٥).

شمال افريقي في السنوات الأخيرة دعما كبيرا لجماعة التبليغ، وهي مجموعة دعوة تأسست في الهند في عام ١٩٢٧ ومقرها الأوروبي في بريطانيا. وتجربة الهجرة تؤكد الرغبة في تأكيد أو أعادة تأكيد بعض القيم التقليدية، وفي الوقت نفسه تعرض المهاجرين لقيم جديدة، والتماثل صارخ مع التجنيد الشيوعي للمهاجرين : والواقع أن كثيرا من العرب والأتراك في فرنسا يعيشون الآن في معاقل سابقة للحزب الشيوعي الفرنسي. ولا يخلو من الدلالة أن أبرز مركز للمسلمين «الفرنسيين» المستقلين هو مسجد ستالينجراد، وأن المؤمنين يعيشون في شارع يوري جاجارين وجادة موريس توريز.

وتضاف إلى هذه الاختلافات الدينية اختلافات ذات طابع قومي ولغوي وسياسي، «فمسلمو» أوروبا الغربية – الذين يبدون متجانسين للعالم غير الاسلامي ولمن نصبوا أنفسهم ممثلين رسميين للإسلام – يأتون كذلك من عديد من الخلفيات القومية: في بريطانيا، باكستانيون وبتغال وهنود، وكذلك أيضا قبارصة أتراك وعرب؛ في ألمانيا، أتراك وبوسنيون؛ في فرنسا، جزائريون ومغاربة وتونسيون وسنغاليون وموريشيوسيون وأتراك، وحتى هذه البطاقات «القومية» تخفي انقسامات محلية ولغوية – بين الباثان والبنجاب والجوجيرات * ، بين الأكراد والأتراك، بين الجزائريين العرب والقبائليون، وبالطبع بين مختلف الشعوب العربية. وإذا كانت بلدان الأصل تختلف فكذلك تختلف البلدان المستقبلة. ففي بريطانيا كان المهاجرون من الكومنولث يمنحون أوتوماتيكيا حق التصويت، وهو شيء تنكره فرنسا وألمانيا. ومن الناحية الأخرى قدمت الحكومة الفرنسية منذ منتصف السبعينات مساكنا خاصة للمهاجرين، وشجعت بناء أماكن العبادة في أحياء المهاجرين. ووفرت بعض الشركات الفرنسية هذه الأماكن في مواقع العمل. أما في بريطانيا فلم يكن توفير هذه الاحتياجات الدينية للمهاجرين متصورا تقريبا، إلا أن جهودا كبيرة أنفقت في النزاع حول قضية بريطانية خاصة هي: الزي المدرسي.

كما يزيد من تعقد تنوع القيادات والتنظيمات داخل الجاليات الاسلامية في

---

* مواطنو ولاية جوجيرات في غرب الهند – المترجم.

أوروبا الغربية التأثير التقسيمى للدول الاسلامية، التى حاول كثير منها التأثير على الجاليات باغراءات مالية وغير مالية. وعلى أحد المستويات يتخذ هذا شكل تمويل المساجد والمطبوعات، حيث قد يتوافق الواجب الدينى مع مصلحة الدولة. وقد تخصصت العربية السعودية فى ذلك ، وتقوم من خلال رابطة العالم الاسلامى فى مكة بادارة تنظيمها عبر القومى . ومنذ عام ١٩٧٩ سعت جمهورية ايران الاسلامية بدورها الى اتباع هذا الطريق ، وإن يكن بموارد أقل . وقد استهدفت حملة آية الله الخمينى ضد سلمان رشدى جزئيا تعزيز دعواه بأنة قائد لكل المسلمين . وتستخدم دول أخرى الروابط الدينية كوسيلة للابقاء على السيطرة الادارية ، والقسرية ، على أبناء بلادها، وتستخدم التأشيرات والاموال وتوجيه التحويلات والحصول على المبانى جميعا فى إبقاء المهاجرين فى الصف، وتسعى دول أخرى الى استخدام الجاليات الاسلامية المهاجرة كوسيلة لتوسيع مصالح هى فى الاساس مصالح سياسية علمانية . وعلى سبيل المثال قدمت لبيبا والعراق اموالا لهذا الغرض، «وتضامنها الاسلامى» هو امتداد للنزاع بين العرب . والى جاب تأثير الدول أقامت الاحزاب الاسلامية فى الوطن شبكاتها فى الخارج ، ومن الامثلة الواضحة ، جماعة الاسلام ، الباكستانية، وهى مجموعة يمينية ذات اتصالات سعودية وتحظى بتأييد قوى بين المسلمين الباكستانيين فى بريطانيا ، وتنظم حملات فى كل من بريطانيا وباكستان[١٢] .

والعقدة الاخيرة فى قصة التجزؤ هذه هى المنافسة بين العرب وغير العرب على القيادة فى الاسلام ، فالائمة الاتراك فى فرنسا يرون أن الاتراك يفهمون القرآن أكثر من العرب[١٣] ، والقذافى يدين النفوذ غير العربى داخل الاسلام بما فيه جماعة التبليغ. ويمكن أن نلاحظ أن هناك اكثر من أثر لهذا النزاع الثقافى والدينى القديم فى صفحات آيات شيطانية كما فى الاستجابة لرواية سلمان رشدى.

ورغم هذه الاختلافات الواضحة فان الخرافة التى يروجها المسلمون وغير المسلمين على السواء هى أن الاسلام والجاليات الاسلامية تمثل جماعة واحدة، أمة

---

١٢) جون ركس فى بحثه عن برمنجهام فى جيرهورم وليتمان (تحرير) «الوجود الاسلامى الجديد فى أوروبا الغربية.
١٣) كبيل «الضاحية الاسلامية».

واحدة. ولم يكن هذا صحيحا أبداً فى العالم الاسلامى منذ سنوات الخلفاء الاول، وهو بالتاكيد غير صحيح بالنسبة لمسلمى أوروبا الغربية، فالتنوع والسيولة الكامنان خلف الاسلام الكلى المفترض يثيران موضوعا يتكرر فى كل الدراسات عن المجتمع «الإسلامى» - سواء فى أوروبا الغربية أو فى بلدان العالم الثالث المعنية - هو إلى أى حد يمكن لتسمية «الإسلام» ذاتها أن توفر مفتاحا لفهم سلوك هذه المجموعات فى الساحة السياسية؟ وقد تناولنا هذه المسألة فيما سبق: فرغم كل الادعاءات عن أن الإسلام يحكم السلوك الاجتماعى الفردى فضلا عن السياسى فإن تنوع الممارسات فى البلدان الاسلامية يشير إلى أن «الإسلام» بذاته لا يمكن أن يفسر كيف يسلك المسلمون، أو كيف يمكن أو ينبغى لهم أن يسلكوا، وكما سبقت الاشارة لابد من اثارة عوامل أخرى خارج «الإسلام». ومن ثم فإن اللجوء إلى «إسلام» يفسر كل شىء حلقة مفرغة، وفضلا عن ذلك فإن «للمسلمين» - كغير المسلمين - هويات كثيرة، يتغير توازنها النسبى وطابعها مع الزمن، ومن التحديات المثيرة للاهتمام - وان تكن مراوغة - لأى تحليل لمختلف الجاليات «المسلمة» فك تشابكات العلاقة بين مختلف هويات أفرادها ورسم صورة لها، ولا يمكن أن تقوم دراسة الجاليات الإسلامية على «سوسيولوچيا الدين» وحدها، بل لابد بالأحرى أن تتضمن سوسيولوچيا التفاعل بين الدين والقوى العرقية والثقافية والسياسية الأخرى.

ولنأخذ مثال جالية عربية قديمة العهد فى بريطانيا، فطيلة العقود الثمانية منذ أقام اليمنيون فى بريطانيا وصفت الجالية اليمنية - التى تبلغ ١٥٠٠٠ شخص على الأكثر - بعديد من الصفات، فقد وصفوا بأنهم هنود شرقيون وزنوج وسود وآسيويون وعرب ويمنيون ومسلمون وباكستانيون. وينبغى أن تضاف إلى هذه «الهويات» قائمتهم هم من الاختلافات - ما بين يمنيين شماليين أوجنوبيين، وشافعية أو زيديين، ومؤيدين لهذا الجناح أو ذاك فى نظمهم، والتنوعات القبلية والاقليمية بين ضالع ويافع ومقبنة وشمير وما إلى ذلك [١٤]. وتتردد هذه المشكلة فى كثير من مناقشات أوروبا الغربية، وعلى سبيل المثال يبدو أن كيبيل يعمل بثنائية هى «فرنسى /

---

١٤) انظر كتابى «العرب فى المنفى».

مسلم» وكأن الاثنين بديلان «١٥». غير أن مثل هذا الاستخدام لا يتناول بدرجة كافية مسألة إلى أى حد يرجع انفصال المسلمين وتميزهم فى فرنسا إلى كونهم مسلمين، أو كونهم عربا، أو كونهم جزائريين، أو يتطابقون مع أى تقسيم فرعى آخر. وليس ثمة مجال كبير فى هذا الاستقطاب لمناقشة مكان العربى أو الجزائرى، والهوية فى حياة هؤلاء الناس، وكيف تتفاعل الأنشطة الدينية والمطبوعات والاجتماعات مع ما هو سياسى. وبالمثل تميل الدراسات المقارنة لمسلمى أوروبا الغربية إلى معاملة موضوعها بطريقة دينية بالغة الضيق. غير أنه – كما يتضح من مساجد برمنجهام – يمكن تقسيم الجمهور بصورة تكاد تكون كاملة وفق خطوط قومية أو إقليمية: فالباثان والبنجاب و «الكامبليورى» وأزاد كشمير والبنغال واليمنيون والجواچيرات مع اعلانهم الإيمان باله واحد يمضى كل منهم إلى طريقه الخاص للصلاة «١٦».

وتركز كثير من المناقشات عن مسلمى أوروبا الغربية على قضايا الهوية فى عالم غير اسلامى، ومسألة الاستيعاب مقابل الانفصال، والتمييز بين «الاندراج» أى العثور على مكان معترف به لكنه متميز و «الادماج» «١٧». وما من شك فى أن كلتا العمليتين تسير فى طريقها، فكثير من مواطنى الجيل الثانى من ذوى الخلفية الاسلامية يختلطون بجيلهم فى المجتمع الأوروبى الغربى ويشاطروه قيمه، ويتخذون موقفا انتقاديا من الخلفيات القومية والدينية التى جاءوا منها، وتتمثل هذه الظاهرة فى الجيل الثانى من الكتاب الافريقيين الشماليين فى فرنسا، «البور» (الكلمة الفرنسية العامية التى تعنى عربيا مولودا فى فرنسا)، وفى أفلام بريطانية مثل فيلم حنيف قريش «مغسلتى الجميلة». وقد أصبحت العودة الآن أصعب بعد أن أغلقت أبواب الهجرة. وفى الوقت نفسه كسبت القوى الساعية إلى «الاندراج السلمى» بدورها أرضا: جزئيا من خلال الزيادة الواسعة فى النزعة الدينية فى السبعينات، وجزئيا من خلال جهود الدول والمنظمات الاسلامية مثل «التبليغ». لقد أصبحت الجالية الاسلامية

---

١٥) كيبل «الضاحية الإسلامية».
١٦) دانييل حولى فى جيراهولم وليثمان (تحرير) «الوجود الإسلامى الجديد».
١٧) كيبل «الضاحية الإسلامية».

والتنظيمات القومية الآن أقوى وأعلى صوتا عن ذى قبل، وقد غدت بالفعل قوة سياسية فى فرنسا، وتصبح كذلك فى بريطانيا بصورة متزايدة وقد سعى بيان عام ١٩٨٧ «الصوت الإسلامى» الذى وقعته ٢٤ جمعية إسلامية إلى وضع مجموعة من مطالب المسلمين فى بريطانيا، تتعلق فى المقام الأول بالتعليم - الزى، الطعام، والتعليم المنفصل بين الجنسين، والرقص والحمامات المختلطة والتعليم الجنسى. وقد أتاحت السياسات الرامية إلى تغيير النظام التعليمى على أسس عامة فى فرنسا وبريطانيا الفرصة للآباء المسلمين ليعبروا عن مشاغل خاصة.

النزاع حول «آيات شيطانية»

وما يوحى هذا به فى المقام الأول هو أن الجاليات المسلمة فى أوروبا الغربية - رغم كل ما تبديه من ثقة - تشعر بأنها فى خطر : فخطر ضياع السيطرة الاجتماعية هو الذى يحرك نشاط قادتها، التقليديين والجدد. وهنا بالطبع يقاسمهم قلقهم كثير من أعلى قادة العالم الاسلامى صوتا، بما فيهم الخمينى. ومهما بدوا عدوانيين مستائين فإن صيحتهم هى صيحة دفاع، ويكمن هذا الاحساس بالتآكل الحقيقى أو المتخيل - خلف رد فعل «آيات شيطانية» بعد نشرها فى عام ١٩٨٨. وكثير من المسلمين يعتبرون العرض الروائى للإسلام الأول فى ذاته غير مقبول، لكن كتاب سلمان رشدى يتناول بالقدر نفسه الخبرة الاسلامية فى بلد من بلدان أوروبا الغربية هو بريطانيا"[١٨]. وكان قد قيل عن رشدى قبل بضع سنوات انه بعد أن وضع كتابا عن الهند («أطفال منتصف الليل») وكتابا عن باكستان («العار») فسيضع كتابا عن بريطانيا. وظهر عندئذ هذا الكتاب، وبعد الغضبة الأولى من جاب المسئولين الاسلاميين جاء عن حق دور الوزراء البريطانيين ليندوا بنظرته المعادية للعنصرية والساخرة من المملكة المتحدة، على الأقل بسبب أفكاره عن الشرطة "[١٩].

---

١٨) ماليس روثفين «قضية شيطانية» (لندن : شاتو ووينداوس، ١٩٩٠)؛ ليزا أبيجانيسى وسارة متيلاند (تحرير) «ملف رشدى» (لندن : فورت ايستيت، ١٩٨٩).

١٩) كان التنديد الواسع «بآيات شيطانية» من جانب أناس لم يقرأوها جزءا من نمط مألوف، ومن يعرفون التاريخ الأيرلندى سيذكرون «غضبة» القوميين من مسرحية ج. م. سينج «فتى العالم الغربى» فى عام ١٩٠٤. وهناك حالة أحدث عهدا هى حملة الصين الشيوعية الواسعة فى عام ١٩٧٣ للتنديد بالفيلم الوثائقى الصينى «تشوج كو» من اخراج ميكائيلا نجلو انطونيونى. وكلها حالات من السخط المنظم تعبىء أناسا اعتبروا موضع اهانة من عمل اعتبروا غير مؤهلين للحكم عليه بأنفسهم.

وتتحدث رواية رشدى عن جانب من جوانب خبرة المهاجر حين يدير وجهها انتقاديا إلى بلد المنشأ وتقاليده وإلى بلد الاستقبال، وتحدى الرواية، تعبيرها عن استلاب المهاجرين و «اساءتها» للإسلام، مزدوج، وليس من قبيل الصدفة أن رشدى يربط في احدى النقاط بين المهاجر والمجدف: فكلاهما يلعب دورا، وكلاهما يسبب الاساءة: لكن تحدى رشدى الرئيسى للعالم الاسلامى – بعيدا عن عرضه على طريقة رابيليه لأيام الإسلام الأولى – هو أنه خرج عن هذا العالم. وقد اتهمه الخمينى «بالكفر العالمى»، لكن كلمة كفر وصفة كافر المستمدة منها تحوى عديدا من المعانى: ليس فقط الالحاد والتجديف بل كذلك الردة "٢٠" وهذا الاتهام الأخير هو الاتهام الأخطر، لأن رشدى حين كتب ما كتب عن محمد، وعن الشك، وعن الدنيوى الذى يتنكر فى زى دينى، قد مثل تحديا من الداخل لم يكن بوسع القادة الدينيين المقاتلين، فى برادفورد كما فى طهران، أن يتقبلوه "٢١".

ومن المؤكد أن هناك أساسا دينيا دقيقا للغاية لمثل هذه اللعنات ضد المتهمين «بالتجديف»، فى الإسلام كما فى المسيحية واليهودية، فقد أمر محمد بقتل العصماء بنت مروان، وهى شاعرة هجته*، تماما كما يدعونا الكتاب المقدس فى

٢٠) ليس هناك مرادف اسلامى دقيق لمفهوم التجديف المسيحى، وهو التعبير الذى استخدمته النسخة اليونانية من العهد الجديد لوصف التهمة التى حوكم من أجلها المسيح وأعدم بعد أن ادعى أنه ملك اليهود – وهى مشتقة من الكلمة اليونانية blapto، الاضرار، phemeالكلام، وتستخدم المصطلحات القرآنية «الكفر» و «الشرك» و «الالحاد» بالتبادل لتغطية إنكار الكائنات السماوية عموما والردة (انكار المرء لدينه) والهرطقة (تأكيد معتقدات تتعارض مع الإيمان الحرفى الأرثوذكسى واهانه الإله (وهذا الأخير هو المعنى الرئيسى لتعبير التجديف). وعلينا أن نلاحظ مع ذلك أن كل شىء فى التقاليد الاسلامية يخص موقف المسلم من الله لا من النبى، فهذا الأخير ليس سوى بشر على عكس المفهوم المسيحى عن يسوع باعتباره إنسانا والها فى آن واحد. غير أن شخص النبى – فى اسلام جنوب شرق آسيا بوجه خاص – يتمتع بقداسة خاصة، ومن ثم تعامل الاهانات المزعومة ضده باعتبارها كفرا. ولايضاح هذه الأرضية انظر رودلف بيتز وججبرت ج. ج. دى فريز «الردة فى الإسلام» فى Die Welt des Islams المجلد ١٧، العدد ١ – ٤، ١٩٧٦ – ١٩٧٧.

٢١) «سؤال: ما هو نقيض الإيمان؟ الشك». ليس عدم الإيمان: فهذا أمر قاطع أكثر مما يجب، مؤكد، مغلق. إنه ذاته إيمان. «آيات شيطانية» (لندن: ڤايكنج، ١٩٨٨)، ص ٩٢

* وبعث عمر بن عدى الخطمى لقتل العصماء بنت مروان من بنى أمية بن زيد. كانت تهجو الإسلام وأهله ...... فقال رسول الله ﷺ حين بلغه ذلك: ألا من اخذ لى من ابنة مروان، فسمع ذلك عمر بن عدى، فلما أمسى تلك الليلة سرى عليها فقتلها. ثم أصبح فقال: يا رسول الله قتلتها، فقال: نصرت الله ورسوله يا عمير»، «السيرة النبوية لابن كثير، تحقيق مصطفى عبد الواحد الجزء الرابع، ص ٢٣٨ – ٢٣٩، دار الرائد العربى – الطبعة الثالثة، ١٩٨٧، وانا أدين بالشكر على هذه الحاشية للشاعر العراقى الصديق شاكر لعيبى – المترجم.

اللاويين: الاصحاح ٢٤ إلى أن نرجم كل أمثال هؤلاء الخطاة»[٢٢]. لكن السؤال القائل لماذا أثيرت هنا الآن تلك الأوامر التي ترجع إلى عصر مضى لا يمكن الرد عليه الا بالاشارة إلى اهتمامات اجتماعية وسياسية معاصرة، فكل كبار ضحايا اتهامات التجديف (سقراط، المسيح، جاليليو، اسبينوزا) قد اتهموا كذلك بالتحريض على الفتنة. ونستطيع أن نفهم جذور الحملة ضد «آيات شيطانية» بالنظر إلى الاهتمامات السياسية، فالإسلام «في خطر»، وهو يعتبر موضع تهديد لامن خارجه، فقد كان هذا هو الأمر دائما، بقدر ما هو من ضياع الإيمان وما ينشأ عنه من تسليم.

ومن ثم فإن ما يبدو نزاعا بين الإسلام والعالم الخارجي غير الإسلامي هو في المقام الأول انعكاس لنزاع داخل العالم الاسلامي. وقد كان الأثر الأكبر للثورة الإيرانية هو تقسيم العالم الإسلامي تقسيما أخطر من أي وقت مضى، وربما كان هذا صحيحا أيضا بالنسبة للاستجابة «لآيات شيطانية». وقد يكون لرد فعل بعض الإسلامويين التونسيين على الادانة الإيرانية دلالة في هذا الشأن، فقد أعلنوا أن على الناس أن يكفوا عن القلق بشأن «رشدي البريطاني»، ويركزوا طاقتهم بدلا من ذلك على «كل رشدي» في شعبهم، وهم يقصدون بذلك العلمانيين ومن يدعون إلى المساواة بين الرجل والمرأة.

إدارة النزاع: القضايا ذات الصلة

قد تصلح تشعبات قضية رشدي، وبوجه خاص القضايا والمصالح التي يمكن أن تعتبر كامنة خلف ردود فعل «آيات شيطانية» داخل العالم الإسلامي، لتوضيح النقطة الأكثر عمومية، وهي أن تفسير المواقف المعاصرة بعبارات من الدين، أو عودة مفترضة إلى دين «صحيح» واحد غير كاف. ويمكن استخلاص ثلاث نتائج أولية. أن قضية «الإسلام» و «الغرب» أكثر تعقيدا وأكثر مشروطية بالاهتمامات المعاصرة مما قد

٢٢) «فكلم الرب موسى قائلا: أخرج الذي سب الى خارج المحلة، فيضع جميع السامعين أيديهم على رأسه، ويرجمه كل الجماعة. وكلم بني اسرائيل قائلا: كل من سب الهه يحمل خطيئته، ومن جدف على اسم الرب فإنه يقتل. يرجمه كل الجماعة رجما، الغريب كالوطني، عندما يجدف على الاسم يقتل». «الكتاب المقدس» (لندن:بيريز وأوتنز، ماكميلان، ١٩٥٧) ص ١٠٩.

يوحي به خصوم السياسة الاسلاموية أو أنصارها. وإذا كانت كثير من المشكلات - الإرهاب، والتعصب، والخطر الدولي - هي مشكلات متخيلة أو مشوشة، فإن هناك مع ذلك قضايا حقيقية مطروحة هنا، سيستغرق حلها عقودا كثيرة. وأخيرا فإن هذه القضايا هي - في الأساس - قضايا علمانية تتعلق بقوة الدول، ووضع المجموعات المهاجرة ومعاملتها، وتوازن القوى داخل مجموعة من المجتمعات النامية. ومن التبسيط للغاية النظر إلى هذا التفاعل بعبارات عبر تاريخية. لقد استمر النزاع بين الشيوعية و«الغرب» سبعين سنة، أو على الأكثر مائتى عام من بابوف حتى جورباتشوف، أما بين الحركات الاسلامية والغرب فهو مستمر منذ ما بقرب من ألف وأربعمائة عام، ومازال مستمرا، وسقط سوربرلين بعد ٢٨ عاما أما سور آفيلا الذى أقيم فى القرن الرابع عشر للدفاع عن المدينة ضد القوات العربية فما زال قائما. غير أن القضايا تستمر لا بسبب تحديدات دينية أو ايديولوچية لا زمنية ما وإنما لأن المشكلات الاجتماعية التى تواجهها كلتا المجموعتين مازالت تجد تعبيرا عنها بلغة ورموز الهوية الدينية بين النقاط المرجعية الأخرى. ويتطلب وضع سياسة لحل أو تخفيف ما يصور على أنه نزاع بين «الغرب» والعالم الإسلامى برنامجا مزدوجا: أولا فصل الصعوبات الواقعية والمادية والمحددة والعلمانية التى يواجهها كل من المجتمع الإسلامى والمجتمع الغربى عن تعبيراتها الدينية المشوشة، ثم التصدى لهذه المصاعب ذاتها. وباختصار فإن هذه الصعوبات ينبغى أن تدعم بمفهوم عن الكلية، يشمل العلمانية بالإضافة إلى التنمية.

وقضية التمية - المفهومة بمعنى النمو فى الميدان الاقتصادى والمقرطة فى الميدان السياسى - نقطة بدء مفيدة. وداخل المجتمعات الاسلامية نفسها نما الشعور الاسلاموى والحركات الاسلاموية كاستجابة ثقافية وقومية لمشكلات معاصرة حقيقية جدا تواجه هذه المجتمعات، وبشكل أخص المشكلات التى أصبحت أوضح مع انتهاء الجيل الأول من نظم ما بعد الاستقلال. وسواء فى إيران أو تونس أو الجزائر أوباكستان أو مصر لم تتجه الحركات الاسلاموية ضد السيطرة الأجنبية المباشرة بقدر ما اتجهت ضد الدولة المحلية، وان تكن بعد استعمارية، التى فشلت فى حل مشكلات المجتمع الذى تحكمه، واستنفدت رصيدها السياسى. والحركات الاسلاموية

– وإن كانت هى نفسها مرتبطة بحسم بالاستيلاء على سلطة الدولة واستخدامها – هى فى المقام الأول تمردات ضد سياسات الدولة التحديثية – التسلطية والعلمانية والتدخلية. وهذا صحيح عن إيران ما قبل الثورة التى يفترض أنها محافظة كما هو عن الجزائر فى آخر أيام جبهة التحرير الوطنية، فعجز هذه الدول عن تلبية التوقعات الاقتصادية أو التطلعات الثقافية لشعبها هو الاطار الذى تطورت فيه الحركات الاسلاموية. ومنطق هذا التحليل واضح وهو : أنه ما لم تقل المشكلات الداخلية لهذه البلدان وإلى أن تقل، فستحتفظ مختلف أنواع النزعة الاسلامية بجاذبيتها أمام خلفية مختلف الأزمات الاجتماعية والسياسية بين مختلف البلدان. وكما أعلن مسئول جزائرى أثناء أزمة ١٩٩١ فإن أفضل طريقة يمكن أن تساعد بها أوروبا فى التغلب على جبهة الخلاص الاسلامية هى تقديم مبادىء توجيهية عن كيفية استخدام ملايين الشباب. وفضلا عن هذا فإن الحركات الاسلاموية ذاتها لا تستطيع أن تقدم اجابات، فهى إذ تضلها أفكار فارغة عن «الاقتصاد الإسلامى» و«الطريق الثالث» والبدائل الأخرى المفترضة للتنمية الرأسمالية أو الشيوعية تطرح فى الواقع شكلا متهالكا من شعبوية العالم الثالث أقل قدرة حتى من أسلافها الأكثر علمانية – الناصرية والبيرونية والمؤتمر الهندى وما إلى ذلك – على حل المشكلات التى تواجهها هذه المجتمعات. ويرجع عجزها إلى أن الوضع فى هذه البلدان قد تفاقم فى كثير من النواحى منذ فترة ما بعد الاستقلال مباشرة. ولعل الانفجار السكانى هو أوضح مثال لذلك.

وما يجب أن يستتبعه هذا الوضع المتأزم، فى عبارات سياسية، هو محاولة طويلة بالضرورة لكنها واضحة الرؤية لمساعدة هذه البلدان على حل مشكلاتها الاقتصادية ومشكلات تنميتها الاجتماعية، حتى توفر لسكانها أفقا للتنمية الاقتصادية. وهناك بالطبع صعوبات شديدة هنا: فرأس المال الأجنبى ليس لانهائيا، وهناك كثير من الطلبات الأخرى عليه، خاصة من عالم ما بعد الشيوعية. غير أن العالم الاسلامى ذاته – بفضل تدفق عائدات النفط – لا يفتقر إلى رأس المال. والمهم هو كيف يستخدم هذا الرأسمال؛ فلدى دول كثير من البلدان الاسلامية سجل فى حرف الموارد الاقتصادية – أيا كانت الطريقة التى ولدت بها – إلى الاستهلاك أو شراء

الأسلحة لمختلف أشكال «الأمن». وفضلا عن هذا فإن لكثير من هذه البلدان هياكلا اجتماعية واقتصادية تناهض التنمية الاقتصادية. وقد اتضح هذا بوجه خاص في العقد الماضي أو نحوه مع ظهور التصنيع المتجه إلى التصدير الذي لم يقد أي بلد في الشرق الأوسط (باستثناء تركيا وتونس) - إلى مزيد من التنمية الاقتصادية. وإذا نحن استبعدنا عائدات النفط فإن السجل الاقتصادي لهذه الدول طيلة العقدين الماضيين من بين أفقر السجلات العالمية، ولا يضارعه سوى أجزاء في افريقيا. ولن يختار أحد الاستثمار لأغراض الصناعة في هذه البلدان بينما توجد بدائل أخرى مثل جنوب شرق آسيا وأمريكا اللاتينية وأوروبا الشرقية، غير أنه ما لم يتم التصدي لمشكلات التنمية الاقتصادية الأساسية هذه، وما لم تفضح الحلول الزائفة للحركات الاسلاموية، فسيستمر الاطار الذي يمكن أن تنمو فيه هذه القوى وتجتذب التأييد، وفي النهاية فإن الحل الوحيد لعلاقات العالم الاسلامي بالعالم الخارجي هو أن يتنافس، وإنما في هذا المجال - الاقتصادي لا العسكري - الذي يشكل بصورة متزايدة أساس النزاع الدولي في أواخر القرن العشرين.

هذا هو الدرس الذي يحتاج العالم الاسلامي أن يتعلمه - لامن أوروبا وإنما من الاقتصادات الصاعدة في الشرق الأقصى. وإذا أردنا تكاملا ناجحا للبلدان الاسلامية مع أربعة أخماس العالم الأوسع غير الاسلامي، فينبغي أن يتخذ شكل المنافسة الاقتصادية، الصناعية وغير الصناعية وليس اللجوء إلى ديموجوجيات عتيقة وغير فعالة وإلى السلاح، وآثار هذا الجانب من النقاش بالنسبة لأوروبا الغربية واضحة: أن العمالة والمساواة هما الشرطان المسبقان للاندماج الناجح للجاليات الاسلامية الجديدة، فالاستبعاد الاقتصادي والنبذ السياسي سيشعلان التناحر الأصولي.

وأصعب من ذلك قضية الاستجابة السياسية المناسبة للنزعة الاسلامية داخل المجتمعات الاسلامية وخارجها، فمن ناحية يمكن أن تقبل الحركات الاسلاموية كتعبير صحيح عن الارادة الشعبية في البلدان التي تنشأ فيها والجاليات التي تتأثر بها داخل أوروبا الغربية. ومن الناحية البراجماتية والأخلاقية هناك أسباب لاتخاذ هذا الموقف، فكثيرون في أوروبا الغربية - وخاصة في ألمانيا - يشعرون بأن قرنا من السيطرة الاستعمارية ينبغي أن يخلي المكان الآن لموقف أكثر تسامحا وحيادا ازاء ما

يحدث في بلدان العالم الثالث، غير أنه يمكن كذلك أن يقال ان مثل هذا الموقف خاطىء أساسا، ونتاج احساس في غير محله بالذنب، وبلبلة ما بعد الحداثة التي تتجاهل الاخطار التي تمثلها الحركات الاسلاموية على الجميع، بما في ذلك البلدان الاسلامية ذاتها، فالسياسات التي تنكر المساواة بين الرجل والمرأة، وبين المسلمين وغير المسلمين، والتي تقمع قانونا حقوق الفرد، ليست أمورا يمكن لأوروبا الغربية - أيا ما كانت نواقصها هي - أن تقف لامبالية أمامها. وكما سنناقش في الفصل الخامس بمزيد من التفصيل فإن حقوق الإنسان في الوقت الحالي تثير القلق في البلدان التي تسودها سياسات اسلاموية، وسيزداد هذا الأمر في المستقبل. والواقع أن القول بأن هذه القضايا ينبغي تجاهلها على أساس البراجماتية أو العداء للامبريالية هو استرضاء ذو نزعة نسبوية. وإذا تركنا الاعتبارات الأخلاقية جانبا فسيظل هناك ضغط سياسي من جانب مجموعات وأفراد داخل بلدان الشرق الأوسط من أجل مزيد من الادانة الدولية لانتهاكات حقوق الإنسان. وسيحول تدفق اللاجئين من الديكتاتوريات الاسلاموية - وهو تدفق فعلي في حالة إيران، ومحتمل في حالتي الجزائر ومصر - دون أي تعمية سهلة لهذه المسألة.

كما تثير مسألة السيادة خارج أوروبا الغربية مجموعة مماثلة من البدائل: فأولئك الذي يقولون «اننا» ينبغي ألا نتدخل، وأن «نهتم بشؤوننا» يسمحون بانكار سيادة الدول (الكويت، البوسنة) والشعوب (الفلسطينيين والأكراد والارتيريين) وليست السيطرة الامبريالية سياسة مشروعة في نهاية القرن العشرين. لكن من المؤكد أن اصرارا قاطعا متعدد الأطراف - يمارس النقد الذاتي على الدوام - على مدونات عالمية للسلوك السياسي، كما تتجسد في صكوك الأمم المتحدة التي يفترض التزام كل الأعضاء بها هو سياسية مشروعة، ويمكن أن نتوقع لجوء من في السلطة في الدول التي تنتهك سيادة جيرانها إلى (اكلشيهات) مناهضة الامبريالية وترهات النسبية الثقافية لدفع الانتقادات الخارجية، لكن هذا أمر ينبغي أن يشغل المكان الثاني بعد اصرار المجتمع الدولي الأوسع على كلية الاعتبارات القانونية والأخلاقية والنظر الثاقب إلى الحسابات وأوجه الفساد التي كثيرا ما تكمن خلف الدعوات إلى مبادىء أخلاقية متمايزة، فالامتناع واللاأدرية والحذر والتعويض عن الماضي يمكن أن تساق

إلى أبعد مما يجب: فمداراة السياسات القمعية للدول والحركات الاسلاموية ضد شعوبها، وضد الآخرين من خلال عبارات وسياسات شوفينية، تصبح شكلا من أشكال الاسترضاء.

وإذن فإن على أوروبا الغربية فى الممارسة أن تضع سياسة متوازنة ذات جانبين ازاء القضايا التى يلخصها تعبير «الإسلام». فمن ناحية ينبغى أن يكون هناك وعى أكبر – وعداء أكبر – للعنصرية والتحيزات العرقية – الدينية العامة الموجهة ضد المهاجرين المسلمين فى المجتمعات الأوروبية الغربية، وتجاه البلدان الاسلامية فى الخارج. ولا يقل عن ذلك الاعتراف بالمدى الذى سمحت به أوروبا وسايرت قمع الشعوب الاسلامية، سواء فى فلسطين أو البوسنة، ومن الضرورى بعد ذلك أن يرسم الغرب سياسة طويلة الأجل للتفاعل مع هذه البلدان ترمى إلى مساعدتها فى طريق التنمية. غير أن هذه السياسة ينبغى ألا تستتبع مداراة الحركات الاسلاموية ذاتها، أو الادعاءات الشمولية الزائفة التى يطرحها الاسلامويون فى العالم الإسلامى أو فى الغرب. إن كون خرافات الاسلامويين وخصومهم كثيرا ما تتوافق فى افتراض «إسلام» واحد لا زمنى منتشر فى كل شىء إنما يزيد من أهمية وضع نهج – يقوم على التضامن والنقد – لتقييم هذه الظاهرة المعاصرة جدا والاستجابة لها.

- ٥ -

حقوق الإنسان والشرق الأوسط الإسلامى : الكلية والنسبية

«ويتناول الإسلام الحياة ومشاكلها فى كليتها، وهو باعتباره مدونة حياة كاملة محكمة، لا يدع مجالا للاصلاحات أو الحلول التوفيقية، وهو يبدأ بتوعية الإنسان بموقعة الفريد فى الكون، لا ككائن مكتف بذاته وإنما كجزء وجزء هام جدا - من خليقة الله، ولن يستطيع الرجال والنساء أن يعملوا بنجاح فى هذا العالم إلا بالوعى بعلاقتهم الحقة بالله ومخلوقاته. (الاعلان العالمى الاسلامى لحقوق الإنسان، ١٩٨١، ص ٩).

«وأكثر قضايا حقوق الإنسان الحاحا فى بلد مسلم - كما فى كل مجتمعات الدول المركبة - ليست هى التفضيلات الثقافية المحلية، أو الأصالة الثقافية - الدينية؛ وإنما هى حماية الأفراد من دولة تنتهك حقوق الإنسان، أيا كانت واجهتها الثقافية الايديولوچية» (رضا أفشرى «هيومان رايتز كوارترلى»، المجلد ١٦، العدد ٤، ١٩٩٤، ص ٢٤٩).

احتلت البلدان الاسلامية فى الشرق الأوسط فى الجدال الدولى حول حقوق الإنسان الذى تطور فى العقدين الماضيين، مكانا عاما وخاصا فى آن واحد، فهى من ناحية تعتنق أفكارا واضحة تتقاسمها مع بلدان العالم الثالث والبلدان غير الغربية الأخرى، ومن ناحية أخرى حددت موقفا خاصا من حقوق الإنسان، مستمدا من الطابع الدينى الخاص لمجتمعاتها ومعتقداتها. وهكذا ففى مؤتمر الأمم المتحدة عن حقوق الإنسان فى ڤيينا فى يونيو ١٩٨٣، وفى المؤتمرات الاقليمية التى سبقته انضمت الدول الاسلامية - بما فيها دول الشرق الأوسط - إلى الدول الآسيوية فى انتقاد الأمم المتحدة والسياسة الغربية على ازدواج معاييرها، وانتهاكها للسيادة، وتجاهلها للحقوق الاقتصادية، وفرضها لقيم «غربية». لكن البلدان الاسلامية قدمت كذلك فى ڤيينا «إعلان القاهرة عن حقوق الإنسان فى الإسلام» الذى طرح أصلا فى المؤتمر التاسع عشر لوزراء الخارجية الاسلامية فى أغسطس ١٩٩٠[(١)]. ويتعلق هذا الموقف الإسلامى النوعى فى الجدال الدولى حول حقوق الإنسان بقضية ماذا يشكل

---

١) أدرج فى وثائق مؤتمر ڤيينا باعتباره الوثيقة رقم A / CONF / 57 / PC / 35.

«الحق» (وهي ترتبط باستنباطه من قانون الهي لامن قانون بشرى أو طبيعى) وبعدد من القضايا الأكثر تحديدا. وهناك أربعة مواضيع ذات أهمية خاصة هى حقوق المرأة، وحقوق غير المؤمنين، وحقوق من يعتبرون مرتدين ومسألة العقوبات[٢].

وانعكست هذه العلاقة المزدوجة بالجدال الدولى كذلك فى التقارير الدولية وتقارير الدول والمنظمات غير الحكومية عن سجل حقوق الإنسان فى دول الشرق الأوسط الإسلامية. وفى حين أن كثيرا من الممارسات التى انتقدت من أجلها هذه الدول (وبوجه خاص انكار الحقوق السياسية فى مجالات واسعة) مشتركة مع بلدان أخرى فإن بعضها يتعلق بجوانب محددة لايديولوجيات هذه البلدان وقوانينها، التى صيغت رسميا بعبارات من القانون والممارسات الاسلامية. وكانت من الأمثلة الحديثة لذلك معاملة الأقليات غير المسلمة فى الدول الاسلامية، واستخدامات قانون مكافحة الردة فى باكستان، واضطهاد الكتاب الذين قيل ان آراءهم تسىء إلى الإسلام - بوسائل قانونية وخارج القانون[٣]. وبالإضافة إلى ذلك أثار موقع هذه الدول والمجتمعات فى الجدال الدولى صدى أكبر مما يستحق بسبب عوامل الثروة القائمة على النفط التى استخدمتها هذه الدول فى الدفاع عن موقفها، أو الاهتمام الدولى الخاص الذى أثارته الثورة الاسلامية فى غيرها من الأماكن، ومن ثم فإن بحث ادعاءات هذه الدول وممارستها قد يلقى الضوء على ايديولوچياتها الخاصة وهياكلها السياسية، فضلا عن الجدال العالمى العام عن حقوق الإنسان.

وقد اعتاد كثير من المعلقين - المسلمين وغير المسلمين - عرض هذه المسألة باعتبارها جزءا من نزاع تاريخى ومستمر أوسع بين «حضارتين» محددتين، الحضارة الغربية أو المسيحية - اليهودية والحضارة الإسلامية. ورغم أن هذه حجة مريحة

---

٢) تقدم آن ماير «الإسلام وحقوق الإنسان» (لندن : مطبوعات ويستفيو، ١٩٩١) أكمل استقصاء لهذه المواضيع. كما يطرح هنا موضوع خامس هو حقوق الأقليات العرقية، لأن الدول الإسلامية مالت إلى انكار الحاجة إلى أى اعتراف محدد بهذه الحقوق، على أساس أن كل المسلمين يتقاسمون هوية مشتركة. وقد كانت النظم القومية فى البلدان المسلمة - كما فى غيرها - تقول الشيء نفسه عن شعوبها - وكانت تركيا حتى عهد قريب جدا مثالا واضحا لذلك.

٣) عن قانون الردة فى باكستان انظر «العدالة الاسلامية اليقظة» «انترناشيونال هيرالد تريبيون» ١٨ - ١٩ يونيو ١٩٩٤.

وجذابة في الجدال باعتبارها قائمة على إحساس بنزاع عبر تاريخي، فليس لها كبير صلة بالمسألة المطروحة، وأيا كانت الأسس الفلسفية لنظرية حقوق الإنسان، أو الجذور التاريخية لمفهومنا الحديث، فإن خطاب حقوق الإنسان كما نعبر عنه ونصوغه اليوم ظاهرة حديثة لما بعد ١٩٤٥"(٤). ومن هنا فإننا عندما نفسر لماذا وكيف تجد مواقف بعينها من حقوق الإنسان تعبيرا عنها فإننا نبحث في المقام الأول التأثيرات التي عملت منذ ذلك الوقت، على الرغم من المبادىء الدينية أو الأخلاقية السابقة التي تثار عادة في الجدال. وهكذا ففي حين أن هناك بعض عناصر التقاليد والكتابات الاسلامية التي يمكن الاستناد إليها لمناقشة قضية حقوق الإنسان فإننا في الواقع نتعامل مع مجموعة حجج حديثة نسبيا، ونتيجة الاتجاهات المعاصرة في النظام الدولي وداخل الدول الاسلامية (٥). ويعكس الجدال حول حقوق الإنسان في الاطار الاسلامي بهذا المعنى تلاقيا بين خمس عمليات متميزة على الأقل. أولا أنه استجابة وجزء من الجدال الدولي الذي ثار مع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في عام ١٩٤٨، والذي أدى إلى المدونات اللاحقة الأكثر تحديدا في السبعينات والثمانينات وثانيا يعكس الجدال الاسلامي الطريقة التي أخذت تصاغ بها - وجزئيا تحت تأثير المناقشات التي تركزت في الأمم المتحدة - مجموعة أوسع من المسائل السياسية التي تؤثر على العالم الاسلامي بعبارات من حقوق الإنسان - والشاهد على ذلك قضايا الفلسطينيين والكشميريين والبوسنيين ومعاملة المسلمين في المجتمع الأوروبي الغربي. وثالثا يعد خطاب حقوق الإنسان «الإسلامي» ردا على الاستخدام الخاص لحقوق الإنسان في انتقاد الحكومات من جانب منظمات غير حكومية مثل منظمة العفو الدولية، ومن جانب حكومات أخرى، وخاصة إدارة كارتر وكل الادارات الأمريكية التالية إلى جانب لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان. ورابعا يعكس الجدال الضغط من

٤) لمعرفة الخلفية انظر جون ڤينسانت «حقوق الإنسان والعلاقات الدولية» (كمبريدج : مطبوعات جامعة كمبريدج، ١٩٨٦) وجاك دونيللي «حقوق الإنسان العالمية في النظرية والممارسة» (ايثاكا مطبوعات جامعة كورنيل، ١٩٨٩).

٥) لاستقصاء المسألة انظر جيمس بيسكاتوري «حقوق الإنسان في الثقافة السياسية الاسلامية» في كينيث تومبسو (تحرير) «الضرورات الأخلاقية لحقوق الإنسان: استقصاء عالمي» (واشنطون : مطبوعات جامعة أمريكا. ١٩٨٠).

داخل الدول الاسلامية من أجل مزيد من الديمقراطية واحترام حقوق الإنسان فى اتجاه المزيد من الامتثال للمدونات الدولية. وأخيرا – وبشكل منفصل تماما – فإنه يتأثر بما يمكن تسميته بشكل عام «الأسلمة» التى تفرضها الحكومات من أعلى والحركات الاسلاموية الجماهيرية من أسفل. وقد سعى هذا الاتجاه منذ السبعينات إلى تغيير المدونات القانونية وممارسات الدولة حتى تتوافق بدرجة أكبر مع ما يعتبر «تقليديا» أو ممارسة اسلامية صحيحة (٦).

وكما ينبغى أن توحى هذه القائمة غير المزوقة للاتجاهات فقد عكس الجدال حول حقوق الإنسان فى العالم الاسلامى دائرة من الاهتمامات السياسية، كثيرا ما تتنازع بوضوح مع بعضها بعضا. وكانت النتيجة هى أنواع من التفسيرات للعلاقة الصحيحة بين الاسلام كدين وقضية حقوق الإنسان. ونستطيع أن نحدد على الأقل أربع استجابات أو مواضيع متميزة من داخل الخطاب الاسلامى، وتصنيف النهج التى تتبناها على النحو التالى: الاستيعاب، التملك، الخصوصية، المواجهة، ويمكن أن يضاف إليها نهج خامس موجود داخل المجتمعات الاسلامية والعالم غير المسلم، ويقع خارج الخطاب الاسلامى. ويمكن أن يوصف هذا النهج الخامس بأنه قضية عدم التوافق. ونظرا لطبيعة المناقشة – من كلا الجانبين – فإن هذه النهج الخمسة كثيرا ما تجمع فى خطاب خاص، وليست مواقفا ينفى أحدها الآخر.

ويعنى **الاستيعاب** انكار أن هناك نزاعا جوهريا بين الإسلام والمفهوم الدولى عن حقوق الإنسان. ويتضمن هذا على أحد المستويات الدعوة إلى تفسير خاص «ليبرالى» أو «حديث» للنصوص الاسلامية، إما بإعطاء وزن أكبر للفقرات الأكثر مواتاة، التى تتفق بيسر أكبر مع الأفكار «الليبرالية»، أو بتقديم شرح أقل تناقضا للأجزاء التى قد تبدو متناقضة مع القواعد الدولية. وقد عمل المسلمون الليبراليون والغربيون من مناهضى المركزية العرقية على السواء جاهدين لانتاج تفسير للتقاليد للإسلامية والقانون الاسلامى يبدو مستوفيا للمعايير الدولية. ومن حيث الجوهر يروق

---

٦) تشير «الأسلمة» إلى سياسات الحكومات الرامية إلى تغيير القانون والحياة الاجتماعية وفقا للمبدأ الاسلامي، وتشير «الاسلاموية» إلى الحركات السياسية من النوع الجماهيرى الشعبوى، التى تتحدى الدول القائمة الأكثر علمانية.

هذا النهج أكثر لمن يريدون انكار أن هناك مشكلة أساسية فى اعتماد استجابة اسلامية لحقوق الانسان، ويسعون إلى درء كل من الانتقاد الدولى ورد الفعل الأصولى على السـواء [٧]. وحيثما يعترف نهج الاستيعاب هذا بأن الاتجاهات المختلفة داخل اطار الاسلام تطرح تحديا عميقا أمام أى محاولة لاكتشاف فكرة موحدة عن حقوق الإنسان الاسلامية فإنه يدعو إلى التفسير الليبرالى المفتوح للنصوص المقدسة، ملمحا ضمنا إلى أن من الواقعية توقع سيادة هذه القراءة [٨].

ولا يعنى ادعـاء التـملك الزعم بمجرد أن الدول الإسلامية تحترم حقوق الإنسان، بل بأنها تفعل ذلك بدرجة أكبر من المجتمعات الأخرى. وقد يتخذ هذا النهج شكلا جداليا، بمقتضاه ترفض الانتقادات الغربية فى مجال حقوق الإنسان بهجوم مضاد يبين أن حقوق المرأة أو الاقليات أو المسنين مهملة فى الواقع فى الغـرب [٩]. وفى شكل أقل عدوانية يبرز هذا التملك فى سياق زيادة اهتمام الدول والمنظمات غير الحكومية بحقوق الإنسان: فقد قدمت البلدان الاسلامية اسهامها – كما فعلت فى القضايا «العالمية» البازغة الأخرى مثل التنمية ومناهضة العنصرية وحماية البيئة. وسعت من خلال المسارات العادية للمؤتمرات والاعلانات وما إليها

---

٧) كثيرا ما اتخذ أنصار النزعة النسوية المسلمون – مثل نوال السعداوى وفاطمة المرنيسى – هذا الموقف – سواء عن اقتناع أو لحسابات تكتيكية، وسعوا إلى ايضاح أن تفسيرا محددا للنصوص المعنية يمكن أن يتوصل إلى دفاع عن المساواة بين الجنسين.

٨) كيفين دواير «أصوات عربية. الجدال حول حقوق الإنسان فى الشرق الأوسط» (لندن : روتليدج، ١٩٩١) وكتابه «رؤى عالمية ورؤى طائفية: حقوق الإنسان والتقاليد» «بيبل ميديترنيان»، العدد ٥٨ – ٥٩، يناير – يوليو ١٩٩٢، ص ٢٠٥ – ٢٢٠ يقدم دراسات ثرية للتفسيرات المختلفة للتقاليد الاسلامية داخل الجدال العربى. ونجد محاولة من أبعد المحاولات مدى للتوصل إلى مثل هذا التفسير الليبرالى فى عبد الله أحمد النعيم «نحو اصلاح اسلامى : الحريات المدنية وحقوق الإنسان والقانون الدولى» (سيراكوز، نيويورك، مطبوعات جامعة سيراكوز، ١٩٩٠) والنعيم من أتباع الشيخ محمود محمد طه أحد دعاة النهج الاسلامى الإنسانى الذى أعدم فى السودان فى عام ١٩٨٤.

٩) وهكذا رد أحد الايرانيين المشاركين فى ندوة ألمانية فى عام ١٩٩٢ على نقد غير المسلمين فى إيران بالهجوم على سجل الدول الأوروبية الغربية ازاء المسلمين وغيرهم من المهاجرين فى حين أشار مشاركون إيرانيون اخرون إلى معاملة اللاجئين السياسيين وتوريد الأسلحة إلى ديكتاتوريى العالم الثالث: هانير بيلفيلد (تحرير)، «أعمال الندوة الألمانية – الإيرانية ٢١ – ٢٤ سبتمبر ١٩٩٢، معهد الشرقيات، هامبورج. كما كان هذا النوع من الهجوم المضاد شائعا فى الرد الصينى على الانتقادات الأمريكية.

إلى صياغة نظرة اسلامية متميزة عن حقوق الانسان تبين كيف يمكن للنظرية والممارسة الاسلامية أن تعززا وتثريا القواعد العالمية المبينة فى صكوك الأمم المتحدة. والافتراض هو أن الاسلام وحده هو الذى يمكن أن يوفر ضمانا كاملا لحقوق الإنسان. ومن الأمثلة البارزة على ذلك الاعلان العالمى الاسلامى لحقوق الإنسان الذى وضعه فى عام ١٩٨١ المجلس الاسلامى، وهو جهاز مقره فى لندن بمساندة سعودية، الذى يقول فى ديباجته: «لا يمكن أن يقوم نظام عالمى الا على أساس عقيدة عالمية، وليس بخدمة آلهه العنصر أو اللون أو الاقليم أو الثروة، ويبحث المثل الأعلى للأخوة الانسانية عن تحققه ويجده فى الاسلام»[١٠] واعلان القاهرة لحقوق الانسان حالة أخرى. وفى الحالتين تستمد الحقوق من الوحى الالهى وتصور المساواة بين البشر على أنها مساواة أمام الله. ورغم أن الصياغة فى كثير من النواحى شبيهة بصياغة صكوك الأمم المتحدة فإن هذه المدونات «الاسلامية» توضح أن كل تفسير للحقوق ينبغى البحث عنه فى الشريعة، وفضلا عن ذلك - وكما بينت آن ماير - فإن هناك اختلافات كثيرة وهامة بين النسخة العربية والنسخة الانجليزية لهذه النصوص[١١].

وإذا كان النهج الأول قد أنتج كتابات تؤكد امكان التوفيق بين الممارسة الاسلامية والغربية، والثانى يدعى تفسيرا اسلاميا أرقى صالحا للعالم بأسره، فإن أيا من هذين النهجين لم يكن كافيا للرد على الانتقادات من الأمم المتحدة والولايات المتحدة والمنظمات غير الحكومية مثل منظمة العفو الدولية ومراقبة الشرق الأوسط. وبدلا من ذلك وجدت الدول الاسلامية أن من الضرورى أن تثير قضية قائمة على **الخصوصية**، النوعية الثقافية والتاريخية لهذه المجتمعات - لتفنيد النقد الخارجى لسجلها فى مجال حقوق الإنسان. كما أبرزت نوعية المجتمع «الاسلامى» ردا على أولئك الخصوم والنقاد داخل البلدان الاسلامية الذين دعوا - محتجين بوجود تطلع واسع إلى المعايير العالمية - إلى العالمية، إلى توافق أكبر مع الممارسات والمعايير

---

١٠) المجلس الاسلامى : عم يدافع «الإعلان العالمى الاسلامى لحقوق الإنسان» (لندن : المجلس الاسلامى، ١٩٨٢) ص ١١.

١١) عن الاعلان العالمى الاسلامى لحقوق الإنسان، انظر ماير «حقوق الإنسان» ص ٨٦ - ٨٩.

الدولية. وكان رد الحكام على مثل هذه المطالب هو أن مجتمعاتهم «مختلفة» بعديد من الطرق بفضل التقاليد والعقيدة. ولا تتضمن هذه الاجابات رفضا صريحا للمعايير أو المدونات أو الانتقادات الدولية وإنما تسعى إلى تفاديها من خلال هذا التشديد الدفاعى على النوعية. وتعد العربية السعودية – أقدم الدول الاسلامية عهدا – مثالا واضحا، فهى تدافع عن قيودها الموثقة جيدا على المرأة، وعلى معتنقى ديانات أخرى غير الاسلام الوهابى، باعتبارها تعبيرا عن أسلوب حياة خاص متميز. ولا يقول النظام السعودى ان المرأة ينبغى ألا تقود السيارات فى أى مكان آخر، أو ان البلدان الأخرى ينبغى ألا تسمح ببعض حرية التعبير الدينى، وإنما فحسب ان هذا ليس ملائما فى العربية السعودية. وبالمثل فحين أعلن الملك فهد فى عام ١٩٩٢ انشاء مجلس شورى فقد أكد الطابع الاسلامى الخاص لبلاده الذى يعطيها نظاما قانونيا ودستوريا مناسبا لها على أساس التقاليد الدينية "[١٢]. وقرر فى حديث تالٍ: «أن النظام الديمقراطى السائد فى العالم لا يناسبنا فى المنطقة .... والاسلام هو قانوننا الاجتماعى والسياسى. وهو دستور كامل من القوانين الاجتماعية والاقتصادية ونظام للحكم والعدالة "[١٣]. ودافعت إيران من جانبها عن مدوناتها القانونية على أساس أنها جزء من ثقافة مليار مسلم. واستند الدفاع الاسلامى العام عن الدعوة إلى قتل سلمان رشدى الى حجة مماثلة تبدو خصوصية.

غير أن هذا التشديد على الخصوصية قد عززه كثيرا انتشار الأسلمة، المنفصل عن التغيرات الدولية لكنه متوافق معها. وفى الوقت الذى تبنى فيه الاسلامويون حججا مماثلة فقد اتخذوا نهجا أكثر مجاهدة، و «مناهضا للامبريالية» عادة، يواجه الواقع المدرك للسيطرة الغربية، رافضين الثقافة الغربية المتفشية، وداعين إلى تغييرات أساسية فى القانون. ويمكن أن يوصف هذا النهج بأنه قائم على **المواجهة**. ويرفض الاسلامويون بوجه خاص مفاهيم القانون العلمانى، كما أرسته كل من النظم الاستعمارية وخلفاؤها التحديثيون فيما بعد الاستعمار، ويريدون أن يحلوا محل النظم

---

١٢) «تصريح الملك فهد عند تقديم اللائحة الجديدة» موجز الاذاعات العالمية الصادر عن الاذاعة البريطانية: الجزء الرابع الشرق الأوسط، ٣ مارس ١٩٩٢ ME/1319/A/1-2.

١٣) «انترناشيونال هيرالد تريبيون»، ٢٥ مارس ١٩٩٢.

القانونية القائمة مدونات الشريعة الالهية. وقد سعى هذا الاتجاه – بدلا من تأكيد أى توافق مع المعايير الدولية أو ادعاء لب مشترك من القيم – إلى رفض كل المفاهيم غير الاسلامية عن القانون والحق، فستوفر الشريعة أساس كل تشريع فى العالم المعاصر، بما فيها التشريعات المتعلقة بحقوق الإنسان، ومن ثم فإن هذا الاتجاه بدوره جزء من رفض أوسع للبرامج العلمانية التحديثية المشروعة عالميا فى دول الشرق الأوسط وغيرها من الدول الاسلامية.

ويفترض نهج خامس، يشدد على **عدم التوافق**، أنه بالنسبة لكل من يلتزم بنوع من المدونات العالمية عن حقوق الإنسان هناك نزاع لامهرب منه مع «الإسلام»، وينظر إلى «الإسلام» هنا باعتباره جمعا بين التقاليد والممارسات والخطابات، وينبغى الدفاع عن حقوق الإنسان ضد أيٍ من محاولات انكار تناقضها مع الاسلام أو اخضاعها للدول الاسلامية والحركات الاسلاموية. ولا يعنى هذا ادعاء أن العقيدة الاسلامية – بالعبارات الدينية الصرفة – لا تتفق مع حقوق الإنسان بل بالأحرى أن «الإسلام» باعتباره مجموعة قائمة بالفعل من الأفكار السياسية والاجتماعية يستتبع – لعدد من الأسباب – مثل عدم التوافق هذا، ويكره كثير من المعلقين هذا الخط من التدليل، نظرا للنتائج العملية التى يمكن أن تترتب عليه، وما يتعرضون له من اتهامات بالمركزية العرقية والامبريالية والتحيز. غير أن مثل هذه الحجة يمكن أن توجد فى أربعة أشكال على الأقل، أبسطها نصى، يكتفى بالاستشهاد بأقسام هامة ومرجعية من القرآن وما يرتبط به من صكوك ليبين أن التقاليد الإسلامية فى أى تفسير مقبول تتناقض مع المدونات المعترف بها دوليا[١٤]. ويقول الشكل الثانى من قضية عدم التوافق أنه أيا كان ما تقوله النصوص أولا تقوله، أو ما يمكن أن تفسر بأنها تقوله، فإن الثقافة السياسية للمجتمع والفكر الإسلاميين غير ليبرالية وتسلطية وشمولية فى جوهرها. وقد يبرر هذا على أساس أن

---

١٤) كما فى مختلف العبارات القرآنية عن المرأة مثل «نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم أنى شئتم» (وهى نقطة استخدمتها المؤسسات الدينية فى مصر لتبرير الاغتصاب فى الزواج)(سورة البقرة الآية ٢٢٣) وأن للرجال عليهن درجة (سورة البقرة الآية ٢٢٨) وأن الرجال قوامون على النساء (سورة النساء. الآية ٣٤) وأن للمرأة قانونا نصف ما للرجل، فضلا عن عدم المساواة فى حقوق الطلاق وحق الرجل فى تعدد الزوجات إلخ ...

للإسلام عموما هذا الطابع ، أو لمجرد أنه وإن كان التفسير الليبرالى والمتوافق دوليا للإسلام متصورا نظريا فإن الحصيلة، نتيجة للشكل الذى تصاغ به الخطابات الاسلامية فى العالم المعاصر، مقيض لها أن تكون تسلطية غير ليبرالية "(١٥)". ويرتبط هذا بحجة الذرائعية السياسية التى تستخلص أن بحث الدول أو حركات المعارضة التى تثير «الإسلام» والمفهوم «الإسلامى» عن حقوق الإنسان سيكشف حتما أنها إنما تستخدم هذه السياسات كأداة لكسب السيطرة على السلطة وتعزيزها، وعلى سبيل المثال فإن العودة التى تبدو ورعة ومخلصة إلى التقاليد يتضح فى الواقع أنها أداة لاضفاء الشرعية على النضال اا سياسى. وبالطبع فإن قضية حقوق الإنسان لا يمكن فى المجتمع الغربى أيضا أن تفصل صراحة عن مسائل المصلحة. ولابد دائما أن نطرح السؤال عن أى مصالح يخدمها بيان حقوق الإنسان، ثم نبحث العلاقة بين هذه المصالح والأداة التى تنكر - فى الأشيع الأعم - حقوق الإنسان، وأعنى الدولة. والواقع - كما أكد رضا أشفرى عن حق - أن نقطة البدء فى أى مناقشة نظرية وسياسية لحقوق الإنسان فى العالم الإسلامى هى الدولة الديكتاتورية الحديثة "(١٦)".

وأخيرا تكمن خلف كل مناقشات الأديان والأمور السياسية - الاجتماعية قضية **العلمانية** ومسألة ما إذا لم يكن مقيضا لأى محاولة للتوفيق بين دعاوى الدين على كل المجال الاجتماعى والسياسى أن تفشل لأن الحقوق التى تنتمى لهذا المجال لا يمكن أن ترسى وتضمن إلا فى سياق يستبعد فيه الدين من الحياة العامة. وليست العلمانية ضمانا للحرية أو حماية للحقوق، كما تشهد بذلك النظم الشمولية شديدة

---

١٥) انظر ثلاث صور مقنعة لهذا فى سامى زبيدة «حقوق الإنسان والاختلاف الثقافى : منظور الشرق الأوسط» فى «منظورات جديدة عن تركيا»، خريف ١٩٩٤، العدد ١٠، ص ١ - ١٢؛ رضا أشفرى «بحث عن النسبية الثقافية الاسلامية فى خطاب حقوق الإنسان» وبسام طيبى «القانون الإسلامى/ الشريعة وحقوق الإنسان/ والأخلاقية العالمية والعلاقات الدولية»، والاثنان الأخيران نشرا فى «هيومان رايتزكوارتيرلى، يوس شايجان «الشيزوفرانيا الثقافية» (لندن : دار الساقى، ١٩٩٢)؛ وقد طور تدليل طيبى أكثر فى كتابه «أزمة الاسلام الحديث» (مدينة سولت : مطبوعات جامعة أوتاو، ١٩٨٨)؛ ومن الهجمات الأوسع على الثقافة السياسية الدينية المناهضة للحداثة فى الشرق الأوسط، من وجهة نظر قومية فلسطينية راديكالية هشام شرابى «الأبوية الجديدة» (أكسفورد : مطبوعات اكسفورد، ١٩٨٨). ولا شك أن كل هؤلاء الكتاب (الشرق أوسطيون) سينحون ممن يختلفون معهم باعتبارهم «مركزيين عرقيين و «ماهويين». و «اختزاليين» إلخ ...

١٦) أشفرى «النسبية الثقافية الاسلامية».

العلمانية فى القرن العشرين، غير أنها تبقى مع ذلك شرطا مسبقا، لأنها تجعل من الممكن اثارة حقوق الفرد فى مواجهة السلطة، ولأنها ترتبط «بثقافة» أوسع للفردية والتسامح، وهما ذاتهما شرط مسبق لاحترام حقوق الإنسان، وهكذا فأيا كانت النصوص والثقافة الدينية وطبيعة القوى السياسية المتضمنة، فإن كل محاولة لتطوير موقف «إسلامى» هى محاولة محكوم عليها. والرد الوحيد هو أن نعزز وننتظر – لسنوات طويلة بلاشك – صبغ المجتمعات المسلمة بالصبغة العلمانية. وكما سيناقش هذا الفصل فإن الاساس الوحيد لمفهوم حقوق الإنسان هو الاستنباط العلمانى من القانون الطبيعى الذى يرتكز عليه الخطاب الفرانكو أمريكى المائل فى الإعلان العالمى لحقوق الإنسان والصكوك المماثلة. ورغم أن الممالآت والتشويهات التاكتيكية قد تكون ممكنة، وكثيرا ما تكون مرغوبة، فما من استنباط من أى دين ممكن فى النهاية. وقد تكون هذه نتيجة حزينة، لكن لها على الأقل ميزة تقرير الحالة بوضوح تام.

ورغم اشارات الجدال الاسلامى عن حقوق الإنسان إلى التقاليد والقانون الاسلامى فإنه يمكن أن يعتبر ظاهرة حديثة نسبيا، وفى الواقع تركيبة من الاستجابات لضغوط العالم الحديث المختلفة – والمتناقضة فى بعض النواحى، ونتاج عمليات دولية خارجية وتحولات داخل البلدان الاسلامية ذاتها. ولدى الوهلة الأولى فإن دعاواهم عن حقوق الإنسان قد تبدو حالة أخرى مما أصبح يسمى «النسبية الثقافية»[17]. وهم يقولون إنه بفضل الظروف التاريخية والخصوصية الدينية – الثقافية، فإن مدونة مختلفة لحقوق الإنسان تنطبق على هذه البلدان، ومن ثم فإنها لا تدخل فى ولاية المدونات العالمية كما تضعها وتفسرها أجهزة غير مسلمة. وفحوى حجج هذا الاتجاه من الجانب الاسلامى هو أننا نتعامل هنا مع مجموعة من النظم الأخلاقية والقانونية المتكافئة ولكن لا يمكن المقارنة بينها، وأن من غير اللائق لمن هم خارج العالم الاسلامى أن ينتقدوا أو يقيموا النظرية والممارسة الاسلاميتين. وخارج العالم الاسلامى كثيرا ما قبلت الدول والأجهزة غير الحكومية هذه النسبية، لأسباب المصلحة الدبلوماسية والاقتصادية التى تملى ألا يقال شيء – أولا يقال إلا القليل –

---

17) للتعريفات انظر ڤينسانت «حقوق الإنسان»، ص 37 – 38 ومايرص 9 – 11.

يزعج الدول المسلمة أو نتيجة قلق أوسع بشأن الطابع «المركزى العرقى» و «المركزى الأوروبى» و «الامبريالى» الذى قد يكون للأحكام الخارجية، وفى المحافل الدولية قد تنضم دول أخرى غير مسلمة إلى البلدان الاسلامية فى مقاومة الانتقادات والمدونات العالمية على أساس أنها تجسد بشكل ما التحيز والهيمنة «الغربيين». والواقع أن الدول الآسيوية كانت هى التى أعربت عن هذه النظرة فى مؤتمر ڤيينا والمؤتمرات الاقليمية التى سبقته أكثر من الدول الاسلامية. وأدى اجتماع هذه الضغوط المتنوعة نحو النسبية إلى وضع من الاستقطاب الواضح، توضع فيه ادعاءات منطقة ما تتطلع إلى أن تكون كلية فى مقابل ادعاءات منطقة أخرى تعبر عن خصوصية قوية، دون امكانية واضحة للحل.

كليـــة بـديلـــــة

المناقشة التالية محاولة لفك تشابكات هذا الجدال، ولالقاء بعض الضوء على كل من ادعاءات الاسلامويين إزاء حقوق الإنسان وعلى قضية أوسع هى قضية النسبية فى هذا المجال. وسنبدأ بالنظر إلى الايحاء بأن الاستجابة الاسلامية للجدال حول حقوق الإنسان هى شكل من أشكال النسبية الثقافية، وايضاح أن هذه الحجة تبسيط فى عديد من النواحى. ثم ستبحث بعض القضايا الجوهرية الكامنة خلف هذا الاستقطاب الظاهر، وما الذى يكمن خلف النزاع بين المدونات - الاسلامية والعالمية. وسيختتم الفصل ببعض الأفكار عن نقد الكلية استنادا إلى خبرة الشرق الأوسط.

وثمة ما يغرى بالتأكيد - عند الكتابة عن مسألة الاستجابة الشرق أوسطية والاستجابة الاسلامية لقضية حقوق الإنسان - بالمقابلة بين نهج غربى كلى ونهج شرق أوسطى خصوصى. وتعمل كثير من الكتابات حول الموضوع - بأقلام مسلمين وغير مسلمين - بمجموعة من التعميمات تضمر أن النهج الاسلامى شبيه بالنهج التاريخانى أو الطائفى الموجود فى الفكر الغربى، ووفقا له ليست هناك قيم كلية، وإنما قيم تولدها عصور أو جماعات خاصة، ومن ثم فإنها خاصة بهذه العصور أو

الجماعات[١٨]. غير أن هذا ذاته - عند الفحص الدقيق - تبسيط يمكن أن يشوش القضية المطروحة لا أن يلقى عليها الضوء. وفى المقام الأول فإذا كانت التصريحات والسياسات الجارية تصلح أساسا فليس هناك كيان فكرى «شرق أوسطى» أو «اسلامى» واحد فى هذه المسألة، والمحاولات - الخطابية أو الطيبة - لتحديد موقف «إسلامى» غير موفقة كتلك التى تسعى إلى انتاج موقف «افريقى» أو «آسيوى» واحد، فهناك أكثر من خمسين دولة مسلمة فى العالم، متنوعة النظم القانونية والسياسية، وليس هناك جهاز واحد - سياسى أو دينى - يتحدث باسم العالم الاسلامى فى مجموعه، والدين الاسلامى نفسه ليس فحسب شديد التجزؤ بل هو - على عكس المسيحية - يعمل حتى دون سلطة لاهوتية وقانونية مركزية مدعاة، ومالدينا هو دائرة من الأجهزة - بعضها سياسى وبعضها قانونى وبعضها أكاديمى (مثل جامعة الأزهر فى القاهرة) تفسر القانون والتقاليد وفق ما تراه، وتدعو المسلمين جميعا إلى اتباع تفسيرها.

ورغم أن كثيرين يتطلعون إلى الحديث باسم كل المسلمين أو يدّعون ذلك فإن أحدا لا يتحدث باسمهم كلهم. فهناك على سبيل المثال عالم من الاختلاف بين موقف العربية السعودية من ناحية، بدعوتها لمدونة حقوق «إسلامية» محافظة، وموقف تونس التى كانت فى طليعة المعركة من أجل حقوق كلية بل حتى اقترحت فى المؤتمر «الافريقى» السابق على مؤتمر ڤيينا التنديد بما تطرحه الأصولية الدينية من تهديد لحقوق الإنسان. وعلى المرء وهو يواجه الادعاءات التى تقدمها الحكومات أو الكتاب الأفراد أو المنظمات أن يأخذ فى اعتباره سياقهم المحدد، وألا يفترض أنهم يتحدثون باسم عالم «إسلامى» واحد أو تقاليد «إسلامية» واحدة، أو أن تفسيرهم هو التفسير الممكن أو المشروع الوحيد للدين، فنحن أمام تنوع للآراء والتفسيرات لا أمام كيان فكرى واحد.

ويزداد وضوح هذا التنوع إذا لم نأخذ فى الاعتبار فحسب أولئك الذى يدعون الحديث باسم العالم الاسلامى أو باسم «الإسلام» وإنما الدائرة الكاملة

---

١٨) ڤينسات «حقوق الإسان»، ص ٢٨ - ٣٠.

لأولئك الذين يعيشون ويعملون ويعبرون عن أنفسهم فى البلدان المسلمة، فهناك كثيرون يرفضون أصلا - بقدر أوآخر - صياغة القضايا القانونية والسياسية وقضايا حقوق الإنسان بعبارات قرآنية أو بعبارات الشريعة، وطيلة أكثر من قرن وجد فى العالم الإسلامى من وصفوا بأنهم ليبراليون وتحديثيون وعلمانيون، ممن سعوا إلى تطوير كيانات فكرية قانونية وسياسية تستند إلى قيم علمانية، أو من حوروا وفسروا التقاليد الاسلامية لاعطاء أقصى تعبير - فى السياق السياسى المعطى - للقيم العلمانية. ومن هنا فإن ادعاء أن من يثيرون القرآن أو الشريعة يمثلون أو يتحدثون بطريقة ما باسم العالم الاسلامى فى مجموعه هو ادعاء زائف. وقد مضت تركيا إلى مدى أبعد فى اضفاء طابع علمانى على قوانينها، لكن معظم دول العالم الاسلامى سعت - طيلة جانب كبير من القرن العشرين - إلى تطوير مدونات قانونية ونظم سياسية تستند كلية أو إلى حد كبير إلى مبادىء علمانية. وقد وضع انتشار الأسلمة وظهور المجموعات الاسلاموية مثل هذه الدول فى موقف دفاعى. لكن ادعاء أن كل الآراء التى تجد تعبيرا عنها حاليا فى الشرق الأوسط هى جزء من نهج «إسلامى» أو «شرق أوسطى» مشترك ما يظل أمرا غير دقيق. وبالطبع فإن ادعاءات من هذا النوع تطرحها دول تريد أن تحتكر الرأى فى هذه المسائل. وفى قضية حقوق الإنسان فإن ضحايا النظم التى تتحدث باسم تقنين «الإسلام» (سواء فى إيران أو العربية السعودية أو السودان) كثيرا ما أثاروا المبادىء الكلية، بالتحديد لأنهم ينازعون فى شرعية النظم التى تقمعهم ذاتها "١٩". وفى حالات أخرى جاءت معارضة الأسلمة من جانب من يريدون تفسيرا أكثر اعتدالا وليبرالية للإسلام "٢٠". وأدى الجدال حول الطابع

---

١٩) وهكذا ففى إيران كانت مجموعات معارضة مثل الحزب الديمقراطى الكردى فى إيران وحركة تحرير إيران بقيادة رئيس الوزراء السابق مهدى بزرجان ودائرة المجموعات الملكية واليسارية تتحدث بلغة علمانية كلية. وحتى المعارضة التى يفترض أنها إسلامية - «مجاهدى خلق» - تصوغ انتقاداتها - خلف بضعة استشهادات رمزية من القرآن - بعبارات علمانية. وهذا صحيح أيضا بالنسبة للكيان الكبير من الكتاب والشعراء الإيرانيين. وبالأحرى المحامين الذين عارضوا ديكتاتورية الجمهورية الاسلامية. وتراوحت مجموعات المعارضة فى العربية السعودية بين اليسار العلمانى والمنظمات الاسلامية، وهناك مجموعة حديثة مهجنة - مقرها الآن فى لندن - هى لجنة الدفاع عن الحقوق الشرعية.

٢٠) وكمثال انظر دراسة سعيد بارزان أول رئيس لوزراء الخمينى والذى أصبح فيما بعد خصما لدودا له «الدستورية والديمقراطية فى الايديولوجية الدينية لمهدى برزاجان»، «بريتيش جورنال أوف ميديل ايست ستاديز»، المجلد ٢١، العدد ١، ١٩٩٤.

الاسلامى للقانون والدستور فى إيران الثورية إلى وضع رجال الدين والقوى الاسلاموية الأخرى فى مواجهة من سعوا - وكثير منهم شاركوا سنوات طويلة فى معارضة نظام الشاه - إلى نهج علمانى إزاء هذه القضايا. وفيما بعد أسكت الأخيرون بالقمع الذى برر باسم الاسلام. والحق أن ما طالب به الضحايا فى الدول والمجتمعات الاسلامية مرارا - كما يبين كثيرا المعنيون بحقوق الإنسان فى هذه الدول - ليس تفسيرا أفضل أو أكثر أصالة للقانون الاسلامى وإنما التطبيق المتسق للمبادىء الدولية الكلية.

وفضلا عن ذلك فلو أن المرء فحص حجج الدول التى تعلن نفسها إسلامية فسيجد أنها عموما تتجنب كلية المواقف النسبية الثقافية، فالأمر اللافت للنظر حقا فى كثير من البلاغيات الصادرة عن هذه النظم، وعن كتّاب التقاليد الاسلامية، هو أنهم - بدرجات متفاوتة من الصراحة - يصوغون حججهم بعبارات كلية، فالمواجهات حول السياسة الخارجية بين العالم الاسلامى وغير الاسلامى تناقش فى الأغلب بعبارات لا ترتبط كثيرا بالدين أو الثقافة، فبعض القضايا التى كثيرا ما تردد نسمعها فى العالم الثالث كله، وتركز على اعادة توزيع الثروة، والعدالة فى التجارة الدولية وما الى ذلك، وتنتمى حجج أخرى الى العالم الإسلامى، وإلى الشرق الأوسط بوجه خاص، لكن هذا لا يرجع ببساطه إلى أسباب التنوع الثقافى. وهكذا فإن الحجة الموضوعية الأكثر استخداما ضد السياسة الغربية - والأمريكية بوجه خاص - فى المنطقة هى استنادها باتساق إلى «معايير مزدوجة»، فيقال ان الولايات المتحدة تطرح مبدأ حق الشعوب فى تقرير مصيرها فى الوقت الذى تنكره على الفلسطينيين والكشميريين، وتدين المسلمين لانتهاك القانون الدولى فى الوقت الذى تسمح فيه باستمرار احتلال الأرض الفلسطينيه التى احتلت فى ١٩٦٧، وتدعو إلى الديمقراطية فى الدول الشيوعية فى الوقت الذى تنكرها فى بلدان مثل الجزائر والعربية السعودية، وتدين مجموعة من المناضلين القوميين باعتبارهم «ارهابيين» فى الوقت الذى تشجع فيه آخرين باعتبارهم من «مقاتلى الحرية»، وفى الآونة الأخيرة تدافع عن ضرورة الحفاظ على سيادة الدول فى الوقت الذى تنكر فيه على دولة

اسلامية – هى البوسنة – حقها فى الدفاع عن نفسها. والمبادىء الكامنة خلف هذا كله ليست نسبيه بأى حال، ولا يمكن تشبيهها بالمبادىء التاريخانية أو الطائفية المطروحة فى مجالات أخرى "(٢١) وللنقد الصادر عن العالم الاسلامى فى قضية المعايير المزدوجة والمسئولية التاريخية قدر كبير من الصحة -- لكن هذه الصحة هى دالة لقوة الحجج المستندة إلى مبادىء كلية قوية (٢٢).

وينطبق الشيء نفسه على ذات التعبيرات المستخدمة لعرض انتقادات العالم الغربى. وفى المقام الأول تبدأ كثير من التفنيدات للانتقادات الغربية بشأن حقوق الإنسان بتأكيد أنه ليس من حق الدول ذات السجل الامبريالى – الماضى أو المستمر – انتقاد دول العالم الثالث. والواقع أن هذه الحجة تثير – ضمنا أو صراحة – مبدأ أن من يعبرون عن انتقادات فى مجال حقوق الإنسان ينبغى أن يكونوا هم أنفسهم بلدانا يمكن الدفاع أخلاقيا عن سجلها فى هذا الشأن. وقد تختلف سلامة أو صحة تطبيق هذه الحجة، لكنها – ككثير غيرها من الآراء التى تعرب عنها الدول المسلمة – ليس فيها شيء خاص بالاسلام. وثانيا كثيرا ما تلجأ الدول الاسلامية فى تفنيد النقد الخارجى (شأن الدول الأخرى التى تجد نفسها موضع هذا النقد) إلى الهجوم المضاد، ملقية الضوء علنا على انتهاكات الدول الغربية لحقوق الإنسان، وفى الواقع الى الفساد الأخلاقى للمجتمع الغربى من حيث الجريمة والعلاقات بين الجنسين ومعاملة المسنين وما إلى ذلك. ويكمن خلف ما يبدو دعوى الاختلاف نقد أخلاقى للغرب يجد تعبيرا عنه – بقدر أو آخر من الصراحة – بعبارات كلية.. وهكذا هاجم

---

٢١) من الأمثلة الصارخة على استخدام حجج كلية فى الهجوم على الموقف الغربى – والذى ناقشناه بتفصيل أكبر فى الفصل الثالث – موقف عراق صدام حسين واحتلال الكويت فى عام ١٩٩٠، ففى حين أن كثيرا من التعليقات الدولية على هذا الحدث، فى العالم العربى وغيره، كانت تنظر إلى الأفكار الثقافية والدينية المختلفة بين العراقيين والغربيين فإن صدام نفسه صاغ موقفه فى عبارات كلية صريحة : أن الكويت كدولة ليست لها شرعية تاريخية، أن الكويت أضرت بمصالح العراق الاقتصادية، أن هبة شعبية داخل الكويت دعت القوات العراقية الى البلاد، أن تقسيمات العالم العربى مصطنعة ومن خلق الاستعمار. وربما كانت هذه الحجج – كلا على حدة – قابلة للنقاش، لكنها بدت حين أخذت معا – غير متسقة إلى حد ما، ولكنها لم تكن بأى حال محددة ثقافيا أو خاصة أو غير مفهومة لغير العرب وغير المسلمين.

٢٢) يمكن كذلك أن نلاحظ أن جانبا كبيرا من نقد الغرب فى هذا الشأن يستند إلى انكار الحقوق الجماعية أو حقوق المجموعات، وأعنى لحقوق المجموعات القومية أو الدينية، أكثر من انكار الحقوق الفردية.

على أكبر ولاياتى وزير خارجية إيران متحدثا أمام الأمم المتحدة فى ١٩٩٣ الغرب لأنه يسعى إلى فرض قيمه على العالم الاسلامى والعالم الثالث، لكنه بعدئذ ربط هذا بالأزمة الأخلاقية فى الغرب الناجمة عن الحرية غير المحدودة، وعلق قائلا ان «بعض البلدان الغربية تريد أن تفرض على المجتمعات الأخرى فسادها الاجتماعى والأخلاقى، الذى تعترف به هى نفسها، داخل مجموعه جذابة من حقوق الإنسان»[٢٣]، وعند الرد على تقرير لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان الذى ينتقد إيران كثيرا لم يرفض المسئولون الإيرانيون والصحف الإيرانية مبادىء الأمم المتحدة : بل ادعوا بالأحرى أن الغرب يستغل عملية حقوق الإنسان لأغراض سياسية، وأن من ينتقدون إيران باسم حقوق الإنسان ينغمسون فى انتهاكها فى أماكن مثل البوسنة وفلسطين. وكان رد وزير خارجية إيران دفاعا عن التزامها :

> استنادا إلى تعاليم الاسلام السامية فإن جمهورية إيران الاسلامية تعتبر حقوق الإنسان والطبيعة السامية للبشرية فى كل أبعادها المادية والروحية واجبا أساسيا على كل الحكومات. ووفقا لهذه العقيدة فإن جمهورية إيران الإسلامية–دون أن تولى اعتبارا للضجيج الدعائى–ستواصل جهودها لتعزيز المبادىء التى تكفل دعم حقوق كل المواطنين..وكما أكدت غالبيه بلدان العالم أثناء المؤتمر الدولى عن حقوق الإسان [أى مؤتمر فيينا] فإن الطريق الوحيد لتقديم دعم حقيقى لحقوق الإنسان وتعزيز هذه المبادىء فى كل أنحاء العالم هو انهاء أسلوب المعايير المزدوجة واستغلال قضايا حقوق الإنسان لأغراض سياسية. وينبغى أن تنجز هذه العملية آليات دولية مفتوحة ومستقلة وغير متحيزة[٢٤].

---

٢٣) موجز النشرات العالمية الصادر عن الاذاعة البريطانية : الجزء الرابع، الشرق الأوسط، ١٦ اكتوبر ١٩٩٣ ME / 1821 / MED / 5-6.

٢٤) موجز النشرات العالمية الصادر عن الاذاعة البريطانية البريطانية : الجزء الرابع : الشرق الأوسط، ١٩ نوفمبر ١٩٩٣ ME / 1850 / MED / i.

وقد أكثر الصينيون والايرانيون من استخدام قضايا الانتقائية وانتهاك السيادة فى تفنيدهم لتقارير لجنة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان. ومرة أخرى فأيا كان الصواب والخطأ فى هذا الموقف فليست له صلة بالدين أو الخصوصية .

غير أن الأهم من ذلك هو عدم اتباع نهج نسبى، حتى حين تصاغ الانتقادات بعبارات من التقاليد الاسلامية او الشرعية، وحيث يدّعى ضرورة تطبيق مجموعة مختلفه من المبادىء الأخلاقية والقانونية، والحق أن ادعاء أن مبدأ بعينه مستمد من الاسلام يحوى - صراحة أو ضمنا - كليته، فالاسلام دين ليست فيه خصوصية عرقية أو اقليمية، دين يتطلع إلى أن يشمل الانسانية جمعاء، وينظر إلى الأديان والتقاليد الأخرى باعتبارها أدنى نسبيا. والدعوة - أساس العقيدة الاسلامية - موجهة إلى البشرية كلها. ومن هنا، ونظرا إلى أن حقائق الاسلام يجب أن تكون قابلة للتطبيق على كل البشر، مؤمنين أو غير مؤمنين - فإن أى مبدأ يصاغ بعبارات اسلامية هو ذاته كلى. والقول بغير ذلك - بأن ما يؤمن به المسلمون ليس، من زاوية النسبية الثقافية، أفضل أو أسوأ مما يؤمن به غير المسلمين - هو خروج عن العقيدة ومبدئها الأساسى [٢٥]. فالموقف الاسلامى المتسق هو على النقيض تماما مما يحويه الفكر الغربى الطائفى، لأن هذا الأخير يعنى ضمنا أن قيم الجماعات المختلفة يمكن أنه تعتبر متساوية. وعلى العكس فإذا كان هناك تناقض بين مدونات السلوك «الغربية» المقررة دوليا ومدونات سلوك الدول الاسلامية فليس هذا تناقضا بين الكلية والخصوصية، وإنما هو نزاع بين شكلين من أشكال الكلية يبدوان متباعدين ومتناقضين.

خرافات «التقاليد»

حتى الآن تقبل النقاش أو تضمن وجود كيان من الفكر - الموحد أو المتنوع - الذى يمكن وصفه «بالاسلامى»، والذى يشكل بديلا لدى الدول والأجهزه المعارضة للمبادىء والمدونات الغربية. وتلك فى الواقع هى حجة كل من

٢٥) من بين أركان الاسلام الخمسة يعنى الركن الأول وهو الشهادة؛ نطق المؤمنيين «شهادة ألا اله الا الله وأن محمدا رسول الله». ولا يحتمل هذا أى تناقض أو نسبية.

الاسلامويين ذاتهم ولكثيرين خارج العالم الاسلامى الذين يعد «الإسلام» و«المسلمون» و«الشريعة» فى الحقيقة أساسا لديهم لتفسير السلوك الاجتماعى والسياسى والحدود الذى يدار حولها الجدال عن حقوق الإنسان "٢٦". وقد تناول هذا الكتاب فى مكان آخر مختلف الأسباب التى تجعل هذه الحدود تجريدات، تشيؤات، تعمى أكثر مما تضىء، وكثيرا ما تستخدم بطرق تعكس اعتبارات سلطة شديدة التسيس من جانب من يعلنون أنفسهم سلطات اسلامية أو من يعارضونهم. ويكفى أن نقول انه وان كان وزن التقاليد الاسلامية مرئيا ومتميزا فى بعض المسائل فان كثيرا مما يصور على أنه الاسلام وما يرتبط به من مدونات وتقاليد اما هو مجموعة من الآراء الخاصة المعاصرة المعبر عنها بصورة تحكمية، أو تقاليد محلية ارتدت ثوب «الاسلام» المعتمد. ومن الأمثلة الجيدة على ذلك تقاليد الشرف «القبلى» فى أفغانستان وباكستان، وممارسات ختان البنات فى أجزاء من افريقيا وبعض البلدان العربية. فليس لأى منها صلة بالعقيدة الاسلامية، ويطلق عليها تعبير «اسلامى» لمجرد الاشارة إلى أنها جزء من أسلوب الحياه العام (الذى يسوده الذكر)، كما أن السياسة المتبعة فى عدد من البلدان الاسلامية بحظر تعيين المرأة قاضيا ليس لها أساس قرآنى. فما تتناوله هنا ليس تقليدا راسخا أزليا - قانونيا أو غير قانونى - وإنما مجموعة من الخطابات والتفسيرات خلقتها قوى معاصرة، ولاحتياجات معاصرة.

وكما سبق أن قلنا فإن علينا أن ننظر إلى ماوراء الزعم بكيان فكرى عبر تاريخى، بفترض أنه مشروع وقادر على التفسير، ونبحث كيف قنن ونفذ تقليد بعينه فى ظروف العالم الحديث. وعبر العقدين الماضيين سمحت الدبلوماسية وحسن النية الليبرالية على السواء لمناقشة حقوق الإنسان بأن تعمل بمقولات مثل مدونات حقوق الإنسان «الاسلامية» و«الافريقية» و«الآسيوية»، لكن هذا كان يتضمن تبسيطا ان لم يكن تلاعبا "٢٧". ولكيما نصل إلى هذه النتيجة فى حالة الاسلام سنبحث أولا قضية قانون الشريعة، المدونة المفترضة التى يزمع الاسلامويون أن «تعود» مجتمعاتهم اليها ثم القضية الأوسع قضية علاقة الشريعة بالعالم المعاصر، وتعارضها المفترض مع

---

٢٦) ومناقشات ڤينسانت فى «حقوق الإنسان»، ص ٤٢ - ٤٤ مثال لذلك.

٢٧) من أوائل من ادعوا أنهم أكثر هذه «التقاليد» قدما «الكونفوشيوسية» - التى هى الآن ايديولوجية الدولة فى سنغافورة وكوريا وتايوان. وفيما عدا بضعة أوامر غامضة عن طاعة الوالدين وتبعية المرأة لا تحوى «التقاليد» شيئا على الاطلاق.

أشكال التفكير الحديثة والعلمانية، ثم أصول وغايات الحركات السياسية الاسلامية ذاتها. وما سنكشفه ليس صداما بين ثقافات أو حضارات بقدر ما هو سعى إلى السلطة، السياسية والاجتماعية، فى ظروف أواخر القرن العشرين. وفى المقام الأول فإننا لا نتعامل بالتأكيد مع قيم أو أنشطة لا يمكن المقارنة بينها وتستبعد الحكم الأخلاقى والقانونى.

ونقطة البدء فى جانب كبير من مناقشة «الإسلام» فى علاقتة بالمفاهيم الغربية عن حقوق الإسان هى الشريعة، التى يفترض أنها تشكل الأساس القانونى والدستورى للمجتمعات المسلمة. وهذا الادعاء ذاته مستمد من حجة أن الشريعة مدونة الهية كافية تماما للمسلمين ولا تحتمل تنقيحا أو تناقضا مع الاعتبارات العلمانية أو القانونية أو الفلسفية التالية. غير أن ادعاء أن الشريعة هى مثل هذا الأساس للقانون موضع نزاع حتى فى العبارات التى يقدم به الاسلامويون وغيرهم من المسلمين هذا الادعاء، فالأجزاء الوحيدة المقدسة فى النصوص الإسلامية التقليدية هى القرآن، الذى يقال إنه كلام الله، والحديث أو أقوال النبى محمد كما دونت فيما بعد [٢٨]. ومن بين ٦٠٠٠ آيه فى القرآن فإن نحو ٨٠ آيه فقط هى المعنية بالأمور القانونية، ويتعلق أغلبها بالزواج والميراث والحدود، ولم يكن تعبير الشريعة، التى تعنى حرفيا «الطريق» أو «السبيل» (وجذر الكلمة هو نفس جذر كلمة «الشارع» العربية) يشير فى البداية الى مدونة قانونية على الاطلاق. ويعرف تفسير هذه المادة المكرسة الهيا – وتطويره إلى مجموعة من المدونات القانونية الشاملة باسم «الفقه» (ويعنى حرفيا «الفهم»). وهذا الكيان من المواد القانونية الذى طور بشريا وقنن بطرق مختلفه هو الذى ساد فى المجتمع الاسلامى تحت تسميه خاطئة هى الشريعة [٢٩].

٢٨) من المهم أن نذكر قراءنا المسيحيين بأن محمدا – على عكس يسوع المسيح – كان بشرا ليست له طبيعة الهية.

٢٩) عزمى بشارة «الإسلام والسياسة فى الشرق الأوسط» فى جوتشين هيلبر وأندريالويج (تحرير) «الخضر القادم. والتصور الغربى للاسلام» (لندن : مطبوعات بلوتو، ١٩٩٥)، ص ٩٣. وانظر كذلك نورمان أندرسو «الاصلاح القانونى فى العالم الاسلامى» (لندن : مطبوعات آثلون، ١٩٧٦) ص ٣ – ١٠، حيث توصف الشريعة بأنها «كيان غير متبلور من المبادىء المتناقضة جزئيا – يحظى على الدوام باحترام – لفظى على الأقل – وأصبح يقف ديدبانا يمنع طريق التقدم» (ص .. ١) وهكذا فإن «الطريق» – ككثير من الايديولوجيات الرسمية الأخرى – يصبح عائقا فى الطريق.

وهكذا فإن مايثار اليوم باعتباره كيانا مقدسا لا يتغير من النصوص، حتى بالعبارات الاسلامية، ليس شيئاً من هذا القبيل. وكما قال الكاتب السورى عزيز العظمة :

فالقانون الاسلامى ليس مدونة، وهذا هو السبب فى أن الدعوة التى كثيرا ما نسمعها إلى «تطبيقه» أمر لا معنى له، وعلى الأخص عند الدعوة الى تطبيق «الشريعة» – فهذا التعبير الأخير لا يعنى القانون، وإنما هو تعبير عام يشير إلى حسن النظام – مثل تعبير «nomos» أو «dharma» *. وليس للدعوات إلى «تطبيق القانون الاسلامى» صلة بالتقاليد القانونية الاسلامية المبنية على تعدد الأصوات والكفاءة التقنية ووجود سلطة سياسية تنفيذية تسيطر على النظام القانونى، إنها شعار سياسى وليس عودة إلى واقع ماض» (٣٠)

ويمكن أن ينطبق هذا التصحيح بالمثل على الخطابات الاسلامية عن حقوق الإنسان. وقد بذلت جهود كبيرة لاكتشاف أسس نظرية عن الحقوق فى الاسلام، وفى ادعاء أن من الممكن استنباط مثل هذه النظرية من الوحى الالهى، بل أنها لا تستمد فى الواقع الامنه. لكن هذا الادعاء زائف تماما : فالاسلام – كغيره من الأديان – لا يحوى مذهبا عن الحقوق، واقامة خطاب حقوق الإنسان على استشهادات انتقائية من القرآن والحديث مشروع لا تاريخى ومصطنع وان كان جذابا سياسيا. وقد تعلقت معظم التقاليد الاسلامية بالالتزامات تجاه الله والحاكم. وتلك العناصر التى تشير إلى اتجاه مختلف، مثل العبارة القرآنية «لا اكراه فى الدين» غير كافية لأن تكون أساسا لمذهب عن حقوق الإنسان : فهى على أفضل الأحوال هشة يسهل أن تغلب عليها عناصر أخرى أكثر حجية.

وهذا النقد للطابع القائم القاطع المعطى للقانون الاسلامى يمكن أن يطبق

---

٣٠) عزيز العظمة «اسلامات وحداثات» (لندن : فيرسو، ١٩٩٣) ص ١٢ – ١٤.

*) nomos (الناموس)، كلمة اغريقية تعنى النظام و dharma كلمة سانسكريتية تعنى العرف – المترجم.

تطبيقا أعم على مفاهيم «الإسلام» والتقاليد الاسلامية، فالدول الاسلامية والحركات الاسلاموية تدعى - شأنها شأن كل الحركات التى تثير التقاليد ومختلف أشكال الماهية - أن هناك كيانا فكريا حقيقيا واحدا يضفى المشروعية على أفكارها ويوجهها. وهكذا فبدرجات مختلفه من التركيز يقابل المسلمون بين تقاليدهم القائمة على المشروعيات المستنبطة والتقاليد الغربية العلمانية.

وهذه الخطابات الحديثة عن حقوق الإنسان هى - عند الفحص الأدق - أنواع من المشاريع السياسية المعاصرة. والنصوص فيها ليست استجابة «للتقاليد» وإنما لمجموعة من التطورات الدولية - الغربية فى أغلبها - وتخلط عناصر منتزعة من التقاليد الاسلامية باهتمامات هذه المناقشات الدولية. وكما قالت آن ما ير «فإن المؤلفين [مؤلفى مشاريع حقوق الإنسان الاسلامية] يفتقرون إلى أى نظرية واضحة عما ينبغى أن تعنيه الحقوق فى سياق اسلامى، أو كيف يستنبط محتواها من المصادر الاسلامية بطريقة متسقة ومبدئية. وبدلا من ذلك فإنهم إنما يجمعون مزقا من الأفكار والصياغات من ثقافتين بالغتى الاختلاف دون تحديد سند عقلى لهذه التجمعات أو طريقة للتوفيق بين المقدمات المتناقضة الكامنة خلفها»[٣١]. ومن الناحية الأخرى فرغم أن النص والسياسة لا يمكن أن يختزل أحدهما إلى الآخر ببساطة فإن من حقنا أن نتساءل عن الأغراض السياسية والسجلات الماضية لمن يطرحون تفسيرات خاصة لحقوق الإنسان، وينطبق هذا - بالأحرى - على المجالات التى تصبح فيها الأفكار عن حقوق الإنسان ذات أهميه كبيرة، أى بقاء النظم السياسية الاسلامية والحفاظ عليها. وتكمن خلف ادعاءات المشروعية عبر التاريخية المكرسة الهيا - مشاريع لكسب السلطة السياسية والاحتفاظ بها فى أواخر القرن العشرين. وقد تختلف هذه المشاريع ما بين أوليجاركيات قبلية (العربية السعودية وغيرها من دول الخليج) ونظم عسكرية (باكستان، السودان، ليبيا) وديكتاتوريات كهنوتية (إيران)، لكن آليات وأهداف كل هذه المشاريع مفهومة تماما بعبارات

٣١) ما ير «الاسلام وحقوق الإنسان» ص ٥٣ - ٥٤.

علمانية، وشبيهة بمشاريع النظم السياسية المعاصرة الأخرى (٣٢).

ويمكن أن تعتبر الاستجابات للضغوط من أجل حقوق الإنسان التى حددناها فيما سبق لا تفسيرات لا جسدية أولاهوتية لنص مقدس، وإنما استجابه **سياسية**، فى سياق تعزز فيه السلطة داخليا ودوليا. وقد اعتنقت الدول الخطابات الاسلاموية فى المقام الأول حيثما خدم هذا تعزيز السلطة فى الداخل، ودعم مصالح الدولة تجاه الدول الاسلامية الأخرى أو تجاه الغرب. وتاريخ حقوق الإنسان فى كل المجتمعات – الاسلامية أو الغربية – يعكس هذه الضغوط والمصالح، وهو ليس نتاج عملية فكرية مجردة، وان كان قد استوعب كثيرا من التفكير، وإنما نتاج نزعات اجتماعية وسياسية محددة داخل المجتمعات، بعضها كسب السلطة وبعضها خسرها (٣٣). وبالمثل فإن هذه الاستجابات من الدول الاسلامية ومن المجموعات غير الحكومية داخل هذه المجتمعات، هى خطاب يعكس اعتبارات السلطة فضلا عن اعتبارات المبدأ والحق أن اعتبارات السلطة هذه تنكر على أى نظام أو هيئة دينية ادعاء خصوصية أخلاقية أو ثقافية. وهنا – فضلا عن ذلك – يصبح من المهم أن ننظر إلى سجل هذه الدول : أن نقارن ادعاءها احترام حقوق الإنسان بالواقع، فالتقييم الفلسفى والقانونى للنصوص الاسلامية عن حقوق الإنسان – الذى يبين حدود هذه التفسيرات – يعززه السجل الفعلى الذى يبين أن الدول الاسلامية كانت منتهكة بانتظام لحقوق الإنسان، حتى بمعاييرها هى الضيقة، ومشاريع مثل المشاريع القائمة فى باكستان والسودان «لأسلمة» القانون هى مبادرات محسوبة وذارئعية من جانب النظم لتعزيز سلطتها، سواء باسكات النقاد والمجموعات الاجتماعية التى تستهدفها هذه القوانين، أو بتعبئة التأييد من أقسام السكان التى قد تتعاطف مع هذه التغييرات. ويمكن أن تعتبر الحجج المقدمة فى المحافل الدولية لدفع النقد الخارجى محاولات ذرائعية ومناورة بالمثل لتعبئة التأييد الداخلى وتوقى النقد المستقل.

---

٣٢) ارڤاند إبراهميان «الخمينية» سامى زبيدة «الإسلام والشعب والدولة» (لندن : روتليدج ١٩٨٩)، فريد هاليداى وحمزه العلوى (تحرير) «الدولة والايديولوچية فى الشرق الأوسط وباكستان» (لندن ماكميلان، ١٩٨٨).

٣٣) زبيدة «حقوق الإنسان».

ايضاحات وسياسات

سعت المناقشة حتى الآن إلى التساؤل عن الطريقة التى كثيرا ما يتعرض بها الجدال بين الفكر المسلم والفكر الغربى عن حقوق الإنسان باعتبار أنهما يتمركزان حول مجموعتين متناقضتين لا يمكن المقارنة بينهما من الأفكار، وأنه بحكم هذا الاختلاف الجوهرى يعتبر قبول التنوع الثقافى أو النسبية الثقافية الاستجابة الوحيدة الممكنة. غير أن الأمر لا يقتصر على أن الفكر الاسلامى نفسه يرفض مثل هذه النسبية، بل يتضح أن التقاليد أو «الثقافة» الكامنة خلف هذه الخصوصية المفترضة، متنوعة، وفى كثير من الجوانب مشكّله عصريا. وتوحى الظروف التى نشأت فيها الأصولية الاسلامية ومشاريع الأسلمة، وسجلها فى مجال حقوق الإنسان، بالحاجة الى تقييم اجتماعى لما يكمن خلف خطاباتها.

غير أن القول بذلك لا يعنى انكار أن هناك قدرا من المشروعية فى الخطابات الصادرة عن البلدان الاسلامية فى مجال حقوق الإنسان، أو انكار أن لقضية «الثقافة» صلة ما بمناقشات حقوق الإنسان، فرفض الفكر والخطاب الاسلاميين للتفسيرات القائمة على حقوق الإنسان يلفت الأنظار إلى المشكلات الكامنة فى الكيان الفكرى القائم عن هذه المسألة: التناقض بين كيان فكرى عالمى – كوزموبوليتى بالمعنى الكانطى – عن حقوق الإنسان وبين ادعاء الدول للسيادة (٣٤)، والأسس الفلسفية والأخلاقية والمهتزة لأى كيان فكرى يقوم على مفهوم «الحقوق»؛ وجوانب الغموض فى كل المدونات عن الظروف التى يمكن فيها أن نقيد هذه الحقوق المقرره عموما. والنقاد الاسلاميون (على راحتهم) فى كل هذه القضايا الثلاث التى دار حولها جدال كثير فى الكتابات عن حقوق الإنسان، ويستخدمونها لصالحهم.

وهناك قضايا أخرى فى الخطابات الاسلامية عن حقوق الإنسان تستحق انتباه المجتمع الدولى، وأبرزها بلاغيات المسلمين وممارساتهم. الأولى هى الموضوع –

---

(٣٤) ولكن لنذكر الملاحظة التى أدلى بها بطرس غالى فى مؤتمر فيينا عن أنه إذا كان أى شكل خاص من أشكال السيادة يمثل عقبة أمام حقوق الإنسان فإن هذه السيادة تكون سيادة عصر انقضى.

الذى نوقش فيما سبق - عن المعايير المزدوجة - حقيقة أن الدول الغربية - وإلى حد ما المنظمات غير الحكومية الغربية - كانت انتقائية فى الطريقة التى طبقت بها معايير حقوق الإنسان والديمقراطية فى العلاقات الدولية. وليس المرء بحاجه إلى أن يقبل كل الادعاءات - أو أيا منها - عن سياسة التمييز الدولية ضد المسلمين فى فلسطين أو كشمير أو البوسنة لكى يرى أن المسلمين كانوا فى كثير من البلدان ضحية هذه المعاملة الانتقائية. لكن قبول هذا يعزز بالطبع - أهمية المعايير الكلية ولا ينفيها. فانتقاد ازدواج المعايير ذاته يفترض مسبقا ادعاء المساواة فى الحق والمعاملة، والنقد الموجه بهذه العبارات يتعلق بسياسات الدول والمنظمات غير الحكومية الغربية وليس بجوهر تشريع حقوق الإنسان. وبالمثل فإن نقد ازدواج المعايير ليس بأى حال خاصا بالبلدان الاسلامية بل رددته كذلك حركات فى جنوب افريقيا وأمريكا اللاتينية وأحيانا فى أوروبا الشرقية، وبعبارة أخرى فإنه يشكل جزءا من ادراك عام لانتقائية السياسة الخارجية الغربية منذ السبعينات. وعلى ضوء هذا فإن اللجوء إلى الخصوصية أو الاستثنائية ليس حلا: فالحل الأكيد هو التطبيق الأكثر صرامة وكلية لحقوق الإنسان. غير أن هناك وجاهة لقضية المنشأ : حقيقة أن المدونات الدولية لحقوق الإنسان قد نشأت رغم كل ادعاءات العكس - وسواء كانت اسلامية أو كونفوشيوسية أو غاندية أو غير ذلك - فى المجتمعات الغربية، وقننتها وروجت لها أساسا الدول والمنظمات غير الحكومية الغربية. وكون هذه الدول والمجتمعات قد سيطرت على العالم واستغلته قرونا، ومازالت تسعى الى الابقاء على سيطرة تمييزية على النظام الدولى. تضعف مثل هذا الادعاء بأنها وضعت وعززت معايير أخلاقية رفيعة فى الميدان الدولى الا أن هذه المشكلة الأخلاقية الحقيقية بدورها لا تعنى بذاتها أن الاستخلاصات الخصوصية - وبالأحرى «الاسلامية» - أقوى حجة من الناحية المنطقية ليس هناك سبب للمعادلة بين أصل مجموعة من المبادىء الأخلاقية أو القانونية وصحتها فى مجال حقوق الإنسان كما هو الشأن فى مجال الديمقراطية أو التنمية الاقتصادية أو العلوم الطبيعية. وهذا الادعاء - ادعاء أن المنشأ المهيمن ينفى المشروعية - هو الزيف الكامن فى جذور كل خطاب ضد «المركزية الأوروبية»

و«المركزية العرقية» وما شابه ذلك من أفكار[٣٥].

ومن الناحية التاريخية يقوم كل نقد مستمد من مسألة المنشأ على سوء فهم أساسى هو: وحدة «الغرب» ذاته. والبلاغيات الاسلاموية تميل تماما إلى الابقاء على هذا الخطأ :. فالمسألة أبعد ما تكون عن وجود «غرب» موحد امبريالى عنصرى هو الذى أنتج خطاب حقوق الإنسان، «فالغرب» نفسه كيان متنوع متناقض فى عديد من النواحى، تطور بالتحديد عبر تاريخ بأسره من النزاعات الداخلية على السلطة والنفوذ. ولم تكن فكرة حقوق الإنسان من ابداع الدول والنخب الحاكمة فى فرنسا أو الولايات المتحدة أو أى دولة غربية، وإنما نشأت عن صعود حركات اجتماعية وايديولوچية مرتبطة بها نازعت هذه الدول والنخب. وقد عبرت حقوق الإنسان – ومازالت تعبر – عن امكانية التغيير والتقدم السياسيين، وليس عن مؤامرة عالمية تحريرية زائفة ما[٣٦].

وهناك مجال ثالث ممكن ينبغى لمن فى «الغرب» أن يصغوا فيه إلى الخطابات الاسلامية هو : نقد المجتمع الغربى ذاته. ورغم أن كثيرا من النقد مثار جدال شديد، ومتحيز بشدة ضد عالم «الجاهلية» (التسمية القرآنية لمجتمعات ما قبل الاسلام) فليس هذا شأنه جميعا. وفى قضايا الجريمة واستغلال المرأة ورعاية المسنين وتماسك الأسرة هناك الكثير مما ينبغى للمجتمعات الغربية أن تمارس بشأنه النقد الذاتى، حتى لو تشككت فى دوافع أولئك الذين يعربون عن هذه الانتقادات، وتساءلت عن سجلهم. بيد أنه إذا كانت هناك حقيقة فى هذه الانتقادات فهى – هنا أيضا – لا تنشأ عن تفوق الفكر أو الممارسة الاجتماعية الاسلامية وإنما عن أنها تلفت الانتباه إلى عجز من يروجون لحقوق الإنسان عن أن يكونوا على مستوى معاييرهم الكلية والعلمانية[٣٧].

---

٣٥) تناولت هذه المسألة بتفصيل أكبر فى الفصل السابع.

٣٦) زبيدة «حقوق الإنسان».

٣٧) يوجد تفنيد شجاع للبلاغيات «الآسيوية» عن تفوق مجتمعاتهم فى فيليب باورينج «انترناشيونال هيرالد تريبيون» ٢٢ أغسطس ١٩٩٤.

وتستدعى قضية «النسبية الثقافية» ذاتها – أى قبول وجود ثقافات متمايزه تشكلت تاريخيا ولها نفس القيمة الأخلاقية والسياسية – بحثا أدق مما يولى لها. ولبعض الاعتراضات طابع عام: فالاعتراض الأخلاقى سيبين أنه حتى إذا كان شيء «تقليديا» بلانزاع فان هذا لا يكاد يكون سببا كافيا لقبول أنه مرغوب فيه أو صحيح أخلاقيا؛ ويكشف الاعتراض التاريخى أن ما يعرض على أنه «تقليدى» هو انتقائى للغاية؛ إن لم يكن فى الواقع ابداعا حديثا [٣٨]؛ ويبين الاعتراض الاجتماعى أن تعريف التقاليد وإعادة انتاجها واستخدامها كثيرا ما يكون شكلا للايديولوچية فى أيدى من لديهم السلطة فى مجتمع ما. وفيما وراء هذه الاعتراضات نواجه مسألة ماذا يعنى تعبير «الثقافة» ذاته. وفى سياق هذا الجدال تداخلت ثلاث قضايا مختلفه على الأقل. وفى الأصل كان مفهوم النسبية الثقافية يشير إلى واقع لا نزاع فيه هو تنوع الممارسات والقيم الاجتماعية – بما فيها ما يتصل بالقانون – فيما بين المجتمعات. وتلك بذاتها ملاحظة ليست لها دلالة أخلاقية، وتترك مفتوحة مسألة ما اذا كانت ثقافة ما أفضل من أخرى أم أنهما متساويتان فى القيمة. وحتى اذا أدخلنا مثل هذه الأحكام الأخلاقية فسنظل مواجهين بمسألة ما اذا كانت لكل الاختلافات أم لبعضها فقط قيمة متساوية. وسيكون من المتسق تماما أن نقول ان

٣٨) وحتى لو أمكن اثبات أن ممارسة أو قيمة او تعليمات قانونية بعينها هى فى الواقع «تقليدية» بمعنى أن جماعة بعينها قد اعتنقتها فترة طويلة من الزمن، فإن هذا لا يستتبع بالضرورة أنها فوق مستوى الاصلاح أو النقد أو الرفض الصريح، فبعض الممارسات التى وصفت – عن حق الى حد ما – على أنها تقليدية يمكن أن تنفر أكثر القائلين بالنسبية تشددا. وينبغى على الأقل أن يكون النقاش هنا – على أسس أخلاقية – مفتوحا. وبالمثل فإن هذه الاشارة للتقاليد مفتوحة أمام النقد على أساس التاريخ، من حيث أنها تنكر ما تبينه كل دراسات «التقاليد» المتلقاه، وهو أن التقاليد ذاتها ابداع حديث – انتقاءات، اعادة انتاج ذرائعية – وكثيرا ما تكون ابتداعات تخفى غايات معاصرة خلف الحديث عن استمرارية كرستها الأيام أو لانزاع فيها. وبعبارات عملية فإن هناك أمثلة كثيرة على ذلك من العالم الاسلامى – ومختلف أشكال الزى «المحتشم» التى توصف الآن للمرأة المسلمة حالة واضحة وكذلك كثير من المكونات الايديولوچية للنزعة الاسلامية: فهى ليست تقليدية ولا متناقضة مع «الغرب» كما يفترض كثيرا، وانما تعكس جمعا بين قضايا حديثة وعناصر هى نفسها محددة تحديدا انتقائيا – من التقاليد الدينية. وكما أوضح كثير من دارسى بلاغيات النزعة الاسلامية وممارستها السياسية فانها أقرب إلى أن تكون أنواعا من شعبوية العالم الثالث مطعمة بعناصر من الاسلام وتعبئة جماهيرية تستهدف السلطة السياسية بأهداف وأدوات وكثير من بلاغيات الحركات الأخرى الأكثر علمانية فى القرن العشرين.

الاختلاف بين المجتمعات فى كثير من القضايا (مثل اللغة وأدوات المائدة وقواعد المرور والاشارات الجسدية وأساليب الطهى) ليست له دلالة أخلاقية لكن الاختلاف فى بعضها الآخر المتعلق بمعاملة البشر والمساواة بينهم تطبق عليه معايير أخلاقية عبر - ثقافية، وبعبارة أخرى فإن النسبية الثقافية من النوع الأخلاقى تنطبق فى بعض الأوضاع ولا تنطبق فى بعضها الآخر. أما عن المدى الذى يمكن أن يصل اليه ذلك فى الميدان القانونى فلست مؤهلا لأن أحكم، لكن هناك اختلافات كبيرة واضحة بذاتها فى الثقافة والممارسة القانونيتين توحى بأن درجة من النسبية القانونية ممكنة كذلك. وفضلا عن ذلك فإن غالبية الناس من كل الثقافات يقبلون قدرا من صحة المعايير الكلية : فقليلون جدا هم الذى يمكن أن يقولوا ان التعذيب والتجويع وقتل الأطفال والاستعباد يمكن أن تعامل على نفس مستوى عادات التحية وترتيبات الأعياد. والمسألة الرئيسية فى النسبية الثقافية هى أين نضع الخط وأين لا نضعه، وليست ما إذا كان خط سيوضع أصلا [٣٩]. وبفضل النظام الدولى، وتقاطع الخطابات الأخلاقية بل والثقافية، فإننا إلى حد ما فى كون أخلاقى مشترك لا يمكن فيه الأخذ «بنسبية ثقافية» مطلقة. وإذا كانت محاولات وضع مدونات أخلاقية على أساس حد أدنى يمكن اختزاله ومعترف به دوليا لم تنجح بعد - كما يقال كثيرا - فإن هذا لا ينفى مبدأ الاعتراف بوجود مثل هذه العناصر.

غير أنه تكمن خلف هذه القضية مسألة أكثر صعوبة تمضى إلى قلب الجدال عن حقوق الإنسان فى الدول الاسلامية. فإلى أى حد تلعب الثقافة دورا لا فى تعريف حقوق الإنسان وإنما فى تعزيزها وصيانتها؟ وعروض حقوق الإنسان فى المجتمع الغربى تفسر ذلك عموما بإحدى طريقتين. إما باتخاذ موقف الخصوصية القائل ان حقوق الانسان والديمقراطية لا يمكن أن تظهر إلا فى المجتمع الغربى - المسيحى، أو باتخاذ موقف نوعى لكنه يمكن أن يكون كليا، مؤداه أن احترام حقوق الإنسان، وفى الواقع صيانه الديمقراطية وحكم القانون يشترط بعض المتطلبات

٣٩) والحجة التى يقدمها جون راولز عن السماح بمجتمعات غير ليبرالية لكنها «حسنة التنظيم» تثير من القضايا قدر ما تحل - «قانون الشعوب» فى سيفن شوت وسوزان هيرلى (تحرير) «عن حقوق الإنسان» (نيويورك: بازيك بوكر، ١٩٩٣).

المسبقة، التى تشمل الفردية والتسامح والاحترام العام للشرعية. وليس هذان الموقفان بديلين بالدقة، لأن تعبير «الثقافة» يستخدم بمعان مختلفة. غير أنه يبدو أن هناك كثيرا من الشواهد - التاريخية والظرفية - تؤيد الموقف الأخير. ومن هنا فإن السؤال الذى يطرح على المجتمعات الاسلامية هو ما إذا كانت الشروط المسبقة موجودة وإلى أى حد، وفضلا عن ذلك ينبغى إذا لم تكن موجودة التصدى لأسباب غيابها. وأقل ما يوحى به هذا هو أن خطابات حقوق الإنسان فى البلدان الاسلامية لا يمكن أن تبحث دون بحث ملازم أوسع للشروط المسبقة «الثقافية».

وهنا بالطبع نواجه الحجة التى يقدمها الاسلامويون فضلا عن المعادين للمسلمين وهى أنه لا يمكن أن توجد ديمقراطية، ولا حكم القانون، فى المجتمعات الاسلامية بسبب «الإسلام» نفسه (وهذه صورة متطرفة لما أسميناه فيما سبق نظرية «عدم التوافق»). ويبطل هذا الادعاء نفسه باستدعاء اسلام لا زمنى يتخلل كل شىء، لأن «الإسلام» نفسه نظام متنوع متعدد الأصوات، ولأن السجل الفعلى للمجتمعات الاسلامية - المعاصرة والتاريخية - يبين تنوعا واسعا فيما بينها فى المدى الذى انتهكت به الدول - بالمعايير الكلية - حقوق رعاياها. لكن من المؤسف أن هذه ليست نهاية القصة، لأن هناك - كما حددنا فيما سبق - أنواعا أخرى من قضية «عدم التوافق» تستند إلى النصوص والثقافة والذرائعية وغياب العلمانية. ويمكن أن يقال ان المصاعب التى تواجهها المجتمعات الاسلامية مع مفهوم حقوق الإنسان ترجع إلى تجمع هذه العوامل معا. ومن ثم فإن أى حل طويل الأجل يتضمن التصدى لكل منها بدورها.

وقد لقيت قضية النصوص أكبر اهتمام، وبذلت جهود كبيرة لاصدار مدونات «اسلامية» أو تقديم تفسيرات مختلفة للقرآن والأحاديث النبوية. ويمكن القيام بالكثير للتوصل إلى تفسير اكثر ليبرالية وحداثة وانسانية لهذه النصوص، وهذا هو الأمل الكبير للمفسرين الليبراليين للاسلام ومؤيديهم من غير المسلمين. غير أنه يتبقى حقيقة هى أنه مع كل الجهد التفسيرى فى العالم فإن بعض النصوص المتعلقة بالمرأة وبغير المسلمين والمرتدين لا يمكن تفاديها [٤٠]. إلا أن النصوص

٤٠) انظر فى هذا الشأن ما ير «حقوق الإنسان».

ليست هي السبب الرئيسي للمصاعب مع حقوق الإنسان : فبهذا المعنى ليس الاسلام هو القضية، فالأمر الأشد صعوبة هو **السياق السياسي والاجتماعي للتفسير**، الطريقة التي تفسر بها النصوص عادة في الظروف الاجتماعية والسياسية للعالم الاسلامي، ومن هنا فإن «معنى» نص مقدس ما مشروط لا كليا وإنما إلى حد كبير. وليس خيار إطراح النصوص ببساطة مفتوحا نظرا للقول بأصلها الالهي، لكن خيار الاغفال أحيانا ما يكون (فالوصايا القرآنية عن العبودية قد طرحت بالتأكيد)[٤١]. غير أن افتراض استنباط تفسير ليبرالي حديث من هذه النصوص يعني افتراض مناخ سياسي واجتماعي مختلف جدا في العالم الاسلامي، فالتفسيرات النقلية البطريركية الظلامية السائدة حاليا مضادة من - حيث الثقافة السياسية والقانونية العريضة - لأي تفسير أكثر ليبرالية. ورغم أن الآمال داخل العالم الاسلامي وخارجه في قراءة أكثر ليبرالية جديرة بالثناء، وأنها أوضحت بالفعل امكاناتها النظرية والعلمية، فإنها يمكن في بعض الأحيان أن تغفل السياق لصالح النص.

وترتبط قضية السياق الثقافي مباشرة بالعنصر الثالث في قضية عدم التوافق وأعني الذرائعية، أو بعبارة أكثر خشونة، علاقة الدولة بالمجتمع. وباختصار فإن دولا في العالم الاسلامي المعاصر قد أنكرت - شأن أسلافها - استقلالية المجتمع والمكونات القانونية وغير القانونية لممارسة حقوق الإنسان. وكما أوضح سيمون بروملي جيدا فان لهذه الممارسة الديكتاتورية التي كثيرا ما تنسب «للاسلام» جذورا أكثر علمانية وقابلية للتغير، لأن الدولة الحديثة تنشغل بالضغط وتكنولوجيا القمع والحرب بين الدول قدر ما تنشغل بأي استمرارية ثقافية [٤٢]. لكن الحقيقة هي أنه في سياق تنكر فيه الدول المجتمع المدني، وتسعى - بين أشكال الديماجوجية الأخرى - إلى الترويج لبلاغياتها الزائفة الخاصة عن حقوق الإنسان، فإن الأمل قليل في تطوير احترام حقوق الإنسان : فالشروط التاريخية والسياسية المسبقة لذلك غائبة، ومن الوهم أن نتصور غير ذلك.

---

٤١) أدين بالشكر على هذه النقطة لدنيز كانديوتي.

٤٢) سيمون بروملي «اعادة التفكير في سياسة الشرق الأوسط : تشكل الدولة وتطورها» (كمبريدج مطبوعات بوليتي، ١٩٩٤).

ونقطة الصدام الأخيرة هى العلمانية ذاتها، وبعبارة أخرى الاصرار على فصل الدين عن الحياة العامة، بما فيها الحياة القانونية والدستورية. ورغم أن الاسلامويين حريصون على التركيز على هذه النقطة، وعلى التنديد بنفوذ العلمانية فى المجتمعات الغربية والاسلامية[٤٣]، فإن الكتاب «الليبراليين» عن الموقف الاسلامى من حقوق الإنسان كثيرا ما يتفادون هذه النقطة، مفضلين أن يأملوا فى انتصار حقوق الإنسان بقدر ما تسمح المصطلحات والاطارات الاسلامية «الليبرالية». وقد كانت التقاليد العلمانية فى تركيا – التى صاغها العلمانى المسلم ضيا جوقالب ونفذها كمال أتاتورك – هى أبرز استثناء من هذه الممانعة العامة.

ويزيد من صعوبة مناقشة العلمانية أن تعريف الغرب لها وسياسته بشأنها مثار نقد وأقل قوة مما قد يبدو لدى الوهلة الأولى. وكثيرا ما يمضى المفكرون الاسلامويون إلى أبعد من ذلك ويقولون اننا هنا أمام حالة أخرى من حالات الدعاية الغربية المضللة حيث لا يعترف بقبضة الدين فى أوروبا والولايات المتحدة[٤٤].

غير أن قضية العلمانية رغم كل هذه المصاعب تكمن فى قلب كل من الدفاع عن حقوق الإنسان والديمقراطية والمصاعب التى تواجهها المجتمعات الاسلامية فى وضع وتنفيذ سياسات فى هذا الشأن. فالعلمانية جزء – وان يكن متميزا مفهوميا – من قضايا الثقافة السياسية والعلاقة سالفه الذكر بين الدولة والمجتمع: وهى لاتتضمن فحسب فصل الدين، بل كذلك مناخا من التسامح فى الجدال، وتطبيق العقل على الحياة الاجتماعية والقانونية، وبدون ذلك لن تكون للنصوص المرجعية المكرسة لاهوتيا الأسبقية أوتوماتيكيا فحسب بل كذلك – وهذا هو الأهم – ستوجد مرجعية وجو ينكران كلا من التحديات الفردية للدولة والمناقشة العقلية الحرة لمفهوم الحقوق. ومن هنا فان القضية الرئيسية ليست اكتشاف تفسير أكثر ليبرالية وتوافقا للفكر الاسلامى وانما هى ابعاد مناقشة الحقوق عن دعاوى الدين ذاته. ومالم تتخذ هذه الخطوة فإن مستويات التقييد الكثيرة التى حددناها هنا

---

٤٣) انظر على سبيل المثال م. الاحنف وآخرون «الجزائر بقلم اسلامييها» (باريس: كارتالا، ١٩٩١) «الهرطقة العلمانية» ص ١٠٠ – ١١٧.

٤٤) ومن الشواهد على ذلك أن ملكة انجلترا هى رأس الكنيسة الأنجيلية، وأن يهوديا لم يصل أبدا إلى رئاسة الولايات المتحدة الأمريكية، وأن المدارس والعطلات الاسلامية لا توضع على قدم المساواة مع المدارس والعطلات المسيحية الخ. لكن هذه الانتقادات ذاتها تفترض مسبقا مبدأ كليا

- النص والثقافة والذرائعية والهيمنة الدينية - ستسود. وتلك القضية فى المقام الأول هى ما يسعى الملتزمون بتفسير ليبرالى للاسلام إلى تفاديه لأسباب عملية - وفلسفية - قوية.

خـــاتمـــة

قد تؤدى المناقشة السابقة إلى بعض الاستخلاصات غير المريحة والتى لا يمكن مع ذلك تجنبها عن الجدال المعاصر حول حقوق الإنسان، وإذا كانت توحى بأن المناقشة عن نهج «إسلامى» ازاء حقوق الإنسان كثيرا ما تعرضت للتشويه ان لم نقل للمناورة الصريحة فانها توحى كذلك بأنه ليس ثمة حل سهل للمسألة، بالنظر إلى أشكال السيطرة الايديولوجية السائدة فى الدول الاسلامية فى الشرق الأوسط، وغياب الشروط المسبقة لمناقشة فعالة أو لسياسة عن الحقوق. ويبدو أن المستقبل سيتطلب دفاعا طويل الأجل - ومثبطا للهمة فى كثير من الأحيان - عن حقوق الانسان، وتشجيعا متزامنا لعمليات التغيير الاجتماعى والسياسى الأوسع التى تجعل الحقوق امكانية عملية، وبقدر ما يوجد فى العالم المسلم من يقبلون تطبيق الاتفاقيات والممارسات الدولية عن حقوق الإنسان فينبغى ألا تكون هناك عقبة أمام التعاون معهم، فالأمل فى تعزيز احترام حقوق الإنسان فى هذه الدول يقوم على انضاج فهم اسلامى ليبرالى للقضية قدر ما يقوم على تعزيز العلمانية [٤٥].

وينبغى كذلك لحالة البلدان الاسلامية أن تشجعنا على التساؤل عن الاتجاه السائد إلى النسبية، الذى يتضح فى مناقشة حقوق الإنسان كما فى كثير من مجالات العلوم الاجتماعية والفلسفة الأخلاقية [٤٦]، والذى تغذيه ثلاثة مصادر مستقلة على الأقل: القلق المناهض للامبريالية بشأن الطبيعة المركزية العرقية للقيم الكلية، والرفض بعد الحداثى لأى ادعاء للعقلانية والكلية، والشكوك الفلسفية فى

٤٥) من بين ما عنته العلمانية التسامح أو الحياد القانونى فيما بين مختلف الأديان، لكن ما ندعو إليه هنا تسامح قرين - حرية التعبير، التنوع، وحتى الرفض - داخل الأديان. وأدين بالشكر بوجه خاص لكيفيين بويل عن هذه النقطة.

٤٦) السادير فاكنتير «ماوراء الفضيلة» لندن: واكورث، ١٩٨٤)؛ ستيوارت هامبشاير «البراءة والتجربة» (لندن: بنجوين، ١٩٩٢)؛ رايموند بلانت «الفكر السياسى الحديث» (اكسفورد: بلاكويل، ١٩٩١) الفصل التاسع.

صحة القول بحقوق كلية. والأول فريسة زيف الأصل : فحقيقة أن مجموعة من الأفكار قد أنتجت فى سياق خاص لا يقول الكثير عن صحتها فيما بعد (٤٧) والثانى موضة فكرية موهنة يجاريها أناس يعطون انطباعا بأنهم لم يشهدوا أبدا عن قرب انتهاكا للحقوق (٤٨) . والثالث – رغم وقار عباراته وما يعكسه من مشاغل فلسفية حقيقية – هو تنصل سياسى وقانونى ضعيف الاستجابه لاحتياجات جانب كبير من البشرية، واعادة صياغة باصطلاحات الفكر الليبرالى فى نهاية القرن العشرين لما قاله نيتشه بشجاعة أكبر منذ قرن مضى. وكثير من جوانب هذه الأشكال من النسبية لا نستطيع تناوله هنا، على أنه بقدر ما تثار حالة البلدان الاسلامية لتبرير مثل هذه النسبية فى نوع من أنواعها السابقة أو فيها جميعا، أو لاضفاء المشروعية أوايضاح حجج تعتمد على مفهوم عن «التقاليد» أو «الجماعة» التى تشكلت تاريخيا فاننا نأمل أن تكون المناقشة السابقة قد أوضحت – على الأقل أن «الاسلام» لا يوفر مثل هذا الخلاص، فالخطابات والممارسات الاسلامية لبلدان الشرق الأوسط – أيا كانت أو أيا كان تفسيرها – ليست أمثلة على النسبية أو على الجماعات المتسامحة فيما بينها، كما يدرك بقسوة كل أولئك تعرضوا لمختلف مظاهرها السياسية والاجتماعية المعاصرة.

---

٤٧) تناولت هذه القطة بمزيد من التفصيل فى الفصل السابع.

٤٨) غير أن مما يستحق الذكر الالتزام العملى لميشيل فوكو طيلة عمره بقضايا حقوق الإنسان، انظر داڤيد ماس «حيوات ميشيل فوكو» (لندن : ڤينتاج، ١٩٩٤)، وخاصة الفصل الثامن «الجنوب» الذى يعرض دفاع فوكو الشجاع – والخطير بالنسبة له – عن حقوق الإنسان فى تونس. ولاتنم هذه الحالة عن أى نسبية أو دعوة إلى عدم التدخل باسم مناهضة الامبريالية.

- ٦ -

العداء للمسلمين والسياسة المعاصرة :
ايديولوچية واحدة أو أكثر ؟

اكتسب العداء «للاسلام» ، وفكرة أن هناك «خطرا اسلاميا» خارجيا على المجتمع الأوروبى ، فى السنوات الأخيرة جانبا اضافيا متجها إلى الداخل ، وموجها ضد المسلمين الذين يعيشون فى المجتمعات الغربية والمجتمعات غير الاسلامية الأخرى. واتخذت العنصرية فى البلدان الأوروبية - وفى فرنسا فى المقام الأول - طابعا معاديا للمسلمين أكثر صراحة. أما فى الولايات المتحدة - حيث لا يمثل المسلمون جماعة مهاجرة ملحوظة - فإن البلاغيات المعادية للمسلمين عامل هام فى الخطاب السياسى ، وفى الهند كان هذا العداء هو ركيزة اليمين الشوڤينى الهندوسى.

وغالبا ما تكون نغمة هذه البلاغيات منذرة ، وتشمل عنصرية وكراهية للأجانب وقولبتهم. ونحن نستخدم تعبير «العداء للمسلمين» ليعنى مثل هذه الايديولوچية المنتشرة ، وهى ايديولوچية نادرا ما يعبر عنها بعبارات دينية خالصة ، بل عادة ما تختلط ببلاغيات وايديولوچيات أخرى. وهكذا فإن العداء للمسلمين - بقدر ما يمكن أن نسميه بهذا الاسم - هو شبه ايديولوچية ، أى كيان من الأفكار التى غالبا ما تصاغ - شأن التحيز الجنسى والعنصرى - مقترنة بأفكار أخرى ذات قدرة أكبر على العمل مستقلة ، وهى لا تحوى عداء كبيرا للاسلام كدين - فالواقع أن قليلين من المعاديين المعاصرين للمسلمين هم الذين تشغلهم دعوى نبوة محمد أو المعتقدات اللاهوتية الأخرى - وانما عداء **للمسلمين** ، لجماعات من الناس دينها الوحيد أو الرئيسى هو الاسلام ، وتشكل شخصيتهم الاسلامية - الحقيقية أو المخترعة - أحد مواضع التحيز. وبهذا المعنى كثيرا ما يتداخل العداء للمسلمين مع أشكال التحيز العرقى ، ويشمل أناسا قد يكون فيهم عنصر كبير غير مسلم مثل الألبانيين أو الفلسطينيين أو القوقازيين.

وفى البداية قد يبدو أن انتشار هذه البلاغيات لا يطرح مشكلات تحليلية ويعتبره كثير من المسلمين مجرد استمرار لعداء العالم غير المسلم المستمر لدينهم

وغالبا ما يعتبر فى الغرب استمرارا للنزاع مع العالم الاسلامى وخطر الغزو الاسلامى الذى يرجع إلى القرن السابع. وتظهر فى الصورة عبارات مثل الراسخ، المستقر، قديم العهد، التقليدى، إلى جانب أفكار كتلك التى هذبها مؤخرا صمويل هانتجتون عن أن النزاع يثور مرارا على طول «صدع» ثقافى راسخ تاريخيا [١]. وبالنسبة للبعض ليس العداء للمسلمين بحاجة إلى تبرير لأنه ذاته استجابة مشروعة للتهديدات والبلاغيات العدائية التى تنبع من العالم الاسلامى.

لكن التحليل ينبغى أن يمضى إلى أبعد من ذلك، ففى المقام الأول لا توفر اثارة التاريخ إلا القليل من التوجيه عن لماذا وكيف تستخدم هذه البلاغيات الآن. فما لم نقل بوجود تكوينات ايديولوچية عبر تاريخية، أو «نماذج يونجية» أو «ذهنيات» بلوخية تحدد سلوكنا، فإن اللجوء إلى التاريخ لن يكون هاديا. وفى حين أن التاريخ يوفر بالتأكيد (لكلا الجانبين) احتياطيا من القضايا الايديولوچية التى يمكن الاستناد إليها، فإن السؤال عن لماذا وكيف ظهرت بلاغيات معينة فى الوقت الذى ظهرت فيه لابد مع ذلك أن يطرح، كما يوحى هذا البحث عن الأسباب المشروطة بأنه حتى فى الفترة التاريخية الحاضرة قد لا يكون هناك سبب واحد لعودة ظهور العداء للمسلمين. وبلاغيات بلد ما قد تؤثر كثيرا على بلد آخر – وتركيز الغرب على «الارهاب» المسلم مثال واضح – ولكن رغم أنه قد تكون هناك عناصر قاسم مشترك فقد تكون المسألة كذلك هى أن البلاغيات فى كل حالة بعينها تنشأ عن أسباب مختلفة، وتخدم أغراضا مختلفة.

ويتصل هذا التركيز على المشروطية مباشرة باعتقاد تفسيرى ثان شائع بين كثير من المسلمين هو أن التحيز المضاد للاسلام سمة مستمرة للمجتمع غير المسلم وفى هذا المنظور لا يحتاج الانتشار الحالى للمشاعر المعادية للمسلمين إلى تفسير خاص حسب الزمان والمكان. فهناك الآن – وكان هناك دائما – مؤامرة معادية للاسلام على نطاق العالم، تتجلى فى أشكال مختلفة، وتمثل جزءا جوهريا من العداء العالمى للمسلمين. وهكذا تعتبر القضايا قديمة العهد مثل قضية فلسطين

---

١) صمويل هانتنجتون «صدام الحضارات؟» «فورين أفيرز»، صيف ١٩٩٣.

وكشمير وجنوب الفلبين جزءا من عداء زمنى ما يرجع إلى الحروب الصليبية وانضمت إليه الآن مجموعة جديدة من نواتج هذه المؤامرة - البوسنة، سلمان رشدى، ناجورنو - كاراباخ، النزاعات حول الحجاب والتعليم فى أوروبا الغربية. وأول ما يمكن أن يقال عن هذا النهج هو أنه ذاته لا تاريخى وماهوى، رغم أنه بالطبع ليس سوى واحد من كثير من هذه النهج القائمة على تفسيرات عبر تاريخية، ويروجه حتما أولئك الذى يدعون قيادة المجموعات «الضحية». فالعالم ملىء - فى السياقات القومية كذلك - بأناس يدّعون أن شعوبهم ضحايا عداء أبدى شامل - والصرب واليونان من أبرز الأمثلة الحديثة. كما تشيع فى سياقات العنصر والجنس تحليلات تقوم على ظواهر أبدية تبدو محددة (قد تعد العنصرية والأبوية أمثلة لها). وينطبق الأمر نفسه على اكثر تجارب القرن العشرين وحشية وهى تجربة اليهود، فادعاء أن مجتمع «الأمم» هو بشكل جوهرى ومنتشر معاد للسامية شائع بين كثير من الكتاب، والايحاء بأن الأمر قد لا يكون كذلك، وأنه يحوى عنصر مشروطية، بل وتنوع فى الواقع، كثيرا ما يعتبر هو ذاته تساهلا مع عنصرية محددة.

ويعزز هذه القضية عن العداء الأبدى أولئك الذى يبررون العداء «للإسلام» على أساس أن العالم المسلم هو العدوانى فى واقع الأمر، وأنه كان كذلك دائما، ويستحق ما أنتجه من معارضة. وتستند فكرة أن المسلمين «يستحقون» أو «يستثيرون» بشكل ما يواجهونه من نقمة إلى حجتين معززتين؛ الأولى نفسية هى : أن زعم المسلمين وجود تهديد عدائى منتشر هو مثال للاسقاط - أى لأن ينسب إلى «الآخر» - العالم غير المسلم - شىء هو فى الواقع نتاج للعالم المسلم، وبعبارة أخرى أن تأكيد الاسلام المتكرر للخطر والفساد وما إلى ذلك انما يعكس عدوانية المسلمين لاعدوانية خصومهم. والحجة الثانية أكثر عينيه ومعاصرة، وهى أن المرء لن يجهد طويلا فى البحث لكى يجد فى تصريحات القادة المسلمين بالتحديد تلك الادعاءات التى يزعمها المعادون للمسلمين عن المواجهة والمنافسة وعدم التوافق. وقد وجدت مثل هذه التصريحات طيلة التاريخ الاسلامى، وهى البضاعة الرائجة للاسلامويين : وتشهد بذلك حالة سيد قطب فى حديثه عن شرور الجاهلية الغربية والخمينى عن فساد الغرب، وبشكل أكثر مباشرة - كما رأينا فى الفصل الرابع -

استجاب كثير من الاسلامويين لانهيار الشيوعية باعلان أنهم فى الواقع التحدى الوريث للغرب، وهو إلى ذلك تحد أكثر دواما وفاعلية. وقد طرح الخمينى هذه النقطة بالتحديد فى رسالته الغريبة إلى جورباتشوف فى عام ١٩٨٩؛ وفى بريطانيا ردد كليم صادق زعيم «البرلمان الاسلامى» مرارا أن القرن القادم سيتسم بالتحدى الاسلامى للغرب. ومن ثم فإننا نواجه هنا - كما لاحظنا فى الفصل الرابع - وبعبارات ايديولوچية خالصة، ظاهرة لا تشبه أبدا العداءات النمطية الثابتة الأخرى؛ العداء للشيوعية والعداء للسامية. ففى حالة العداء للسامية لم يسهم اليهود فى خرافات المعادين للسامية؛ وفى حالة العداء للشيوعية كان هناك بالتأكيد تحد شيوعى من عام ١٩١٧ حتى منتصف الثمانينات، لكنه لم يتخذ الشكل الذى كثيرا ما يدعى أنه اتخذه.

ومن ثم فإن تحليل العداء للمسلمين لابد أن يأخذ فى اعتباره هذه التعقيدات: ان عليه أن يقدم تفسيرا مشروطا ومحددا فى الوقت الذى يدرك فيه الاستمراريات التاريخية، عليه أن يبين كيف أن لحالات العداء للمسلمين الحقيقية جدا أسبابا أخرى غير عداء الكفار الأبدى، وعليه أن يقدم تفسيرات بديلة للحالات التى يرى الاسلامويون أنها تثبت نقطتهم - والبوسنة مثال واضح. ان عليه أن يقبل أن الدعاية الاسلاموية كثيراما تعقّد العداء للمسلمين، على أن يميز بين ماهى قضايا اختلاف أو منافسة مشروعة بين المسلمين وغير المسلمين وبين تصوير أى شىء يعرّف بأنه «إسلامى» على أنه جزء من تحد عالمى موحد ما، وفى هذا السياق الخاص تسمح تحليلات النزعة الاسلامية والحركات الاسلاموية التى تبرز المشروطية والتنوع داخلها، ودور العوامل السياسية والاجتماعية المعاصرة، بفصل الخرافة عن الواقع عن طريق اقرار بعض العناصر الأولية، التى ستشمل حقيقة أن «الإسلام» ليس ظاهرة واحدة بل ظواهر كثيرة، وأن الدول الاسلامية لم تمثل تهديدا استراتيجيا للغرب منذ القرن السابع عشر، وأن القضايا الكامنة خلف الاضطراب الحالى هى قضايا التنمية والتغير السياسى.

وبالمثل فإن تحليل العداء للمسلمين يوفر اطارا لتطوير ما يمكن أن يكون مناقشة، أو نزاعا، بين المسلمين وغير المسلمين حول القضايا موضع النزاع حقا،

والتى تختلف فيها الأخلاق والتقاليد والتفسيرات. وأسوا ما يمكن أن يفعله مثل هذا التحليل هو القول بأنه ليست هناك قضايا متنازعا عليها، أو أن أى نقد للدين الاسلامى – سواء المبدأ أو الممارسة – يقوم هو ذاته على تحيز.

والتحليل التالى محاولة لايضاح الأصول الجارية للعداء للمسلمين وطبيعته، بهدف تمييز القضايا موضع النزاع المشروع عن غيرها. وهو يتصدى – دون افتراضات مسبقة – للمدى الذى يلعب فيه التاريخ دورا فى تحديد هذه القضايا، ومدى أوجه الشبه فى ظهور العداء للمسلمين فى مختلف البلدان. ويترك هذا التحليل مفتوحة مسألة إلى أى حد تكون الخطابات التى قد تعتبر معادية للملسمين موجهة – من حيث السبب أو المحتوى – كلية أو أساسا ضد الدين الاسلامى، وإلى أى حد تطرح فكرة العداء للمسلمين فى سياقات موضع النزاع فيها فى الواقع هو قضايا العرقية والنزاع على الأراضى أو السلطة، وأين قد تكون موجهة ضد شعوب إما أنها ليست اسلاموية من حيث الطابع السياسى (مثل البوسنيين) أو مسلمة جزئيا فحسب (مثل الفلسطينيين والأريتريين والألبانيين). والهدف هنا بالأحرى هو البدء ببعض دراسات الحالة، وتناول أربع مسائل عامة : أولا تاريخ العداء للمسلمين فى كل سياق خاص، حيث سينظر إلى التاريخ لا باعتباره السبب أو المنشأ أساسا بل باعتباره مستودعا للأفكار، وثانيا نمو البلاغيات، والحركات المعادية للمسلمين فى العقود الماضية، وثالثا القضايا الخاصة التى تؤكدها هذه البلاغيات، ورابعا الوظائف الظاهرة لهذه البلاغيات فى كل بلد.

ومن هنا فإن تعبير «العداء للمسلمين» لايستخدم هنا ليشمل العداء للدين الاسلامى ذاته فحسب بل كذلك للشعوب المسلمة بالكامل أو إلى حد كبير – التى تصنف اصطلاحيا كجزء من العالم الاسلامى. ولا يشمل هذا التعبير الانتقادات التى تعد – على أساس الشواهد المتاحة – مشروعة : وهكذا فإن المناقشات الانتقادية لسجل حقوق الإنسان فى السودان وإيران، أوللآيات القرآنية التى تجيز الاغتصاب فى الزواج أو للسلطة الأبوية على المرأة، أو لممارسة الختان أو للأعمال الارهابية للمنظمات الاسلاموية، ليست موضوعا للعداء للمسلمين، رغم أن الاسلامويين

سيسرعون بالقول أنها جزء منه"[٢]. وليس من السهل أبدا تحديد ما هو نتاج التحيز وماليس نتاجه، لكنا جميعا فى حاجة إلى مثل هذه التمييزات ويجب أن نحاول بأنفسنا اجراءها، فالقول ان مصرفيا بهائيا أو يهوديا أو أرمينيا فاسد أو استغلالى قد يكون صحيحا إذا توافرت الأدلة. أما أن نقول إنه فاسد لأنه بهائى أو يهودى أو أرمنى، أو نقول إنه مادام واحد فاسدا فان الجميع فاسدون فهذا تحيز، وكذلك محاولة انكار أن أناسا آخرين غير هؤلاء يمكن بالمثل أن يكونوا فاسدين. ويمكن - ويجب - اجراء تمييزات مماثلة بشأن قضايا أخرى تطرح فى سياق الحديث عن الاسلام.

المسيحية الأثورذكسية : الصرب واليونان

بعد ظهور الاسلام فى القرن السابع أصبحت للمسيحية الأرثوذكسية حدود متحركة - غالبا ما كانت عدائية - مع العالم الاسلامى الذى كانت تفقد أمامه الأرض بالتدريج، مما أدى إلى سقوط القسطنطينية فى ١٤٥٣، وفتح العثمانيين للبلقان فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر. وكما أوضح المؤرخون كانت للتحدى الاسلامى آثار هامة داخل العالم الأرثوذكسى، فقد كان ظهور تقديس الأيقونات مثلا فى القرنين الثامن والتاسع ردا على العداء الاسلامى لصور الكائنات الحية "[٣]. لكن عناصر التاريخ الأكثر صلة بالعداء المعاصر للمسلمين ترجع إلى فتح البلقان، فقد نشأت بعض الأفكار الرئيسية عن هذه الفترة ومن بينها صورة الأراضى المسيحية الأورثوذكسية باعتبارها حاجزا أو متراسا بين العالم الاسلامى وأوروبا، والفكرة عن المسلمين باعتبارهم أقوى ديموجرافيا وقادرين على النمو بسرعة من خلال معدلات المواليد المرتفعه والاستيطان؛ وذكريات تدمير المسلمين للأماكن المقدسة المسيحية، واحساس الصدمة وأحزان الفتح رغم المقاومة البطولية. وفى حالة

---

٢) وفى هذا السياق لا يدرج سلمان كداعية «للعداء للمسلمين» أيا كان ما قد يقوله نقاده: فقد سخر رشدى كما ناقشنا فى الفصل الرابع من التاريخ المبكر للاسلام، لكنه لم يحرض أو يروج لتحيزات ضد المسلمين الأحياء. والواقع أن من الخيوط العديدة فى كتابه نقد العنصرية البريطانية ازاء المهاجرين من مجتمعات جنوب آسيا (وبعضهم مسلمون).

٣) چوريث هـ ين «تكوين» المسيحية» (اكسفورد : بازيل بلاكويل، ١٩٨٧).

الصرب تحيط كثير من الاساطير والمشاعر بموقعة كوسوڤو فى ١٣٨٩ حين هزمت الجيوش العثمانية القيصر الصربى. كما اكتسب نهر درينا الذى يعبر صربيا دلالة خاصة بسبب معارك ذلك الوقت. وفى حالة اليونان يلعب ضياع القسطنطينية العاصمة المفضلة للهيلينية - دورا مشابها [٤]. وأضافت الفترة العثمانية إلى هذه الأفكار عددا آخر، فقد صور الحكام المسلمون أو الاتراك (والتعبيران يستخدمان كمترادفين) حكاما قساة فاسدين، وقيل ان الاتراك يفضلون أشكالا معينة من الوحشية، ومن بينها الاغتصاب الشاذ للمسيحيين [٥] وأبرزت صورة السكان المسلمين يتحركون فى أراضٍ كانت مسيحية من قبل. وهكذا تولدت ثقافة من النقمة والبارانويا ورثاء الذات وقننت مع ظهور الحركات القومية فى القرن التاسع عشر التى أدت الى استقلال اليونان فى ١٨٣٠ وصربيا فى ١٨٧٨. ولعل هذه الثقافة كانت أقرب إلى الطنطنة، لأن الحكم العثمانى كان فى الواقع معتدلا : فقد تعاونت الجماعات المسيحية مع النظام التركى وكانت العلاقات بين الطوائف الدينية الثلاث فى البلقان - الكاثوليك، الأرثوذكس، المسلمون - منسجمة نسبيا. واضيف إلى عار الهزيمة فى كوسوڤو عار قرون من التواطؤ [٦].

---

٤) والمشروطية شائعة فى هذه المجالات التالية. فالدعاية الكاثوليكية الرومية الكرواتية عن ضرورة الدفاع عن القيم «الأوروبية» كانت موجهة ضد الصرب الأرثوذكس، وتصفهم بأنهم «بيزنطيون» شرقيون (أدين بالشكر لجابرييل بارتوس عن هذه النقطة).

٥) كانت هذه كذلك فكرة شائعة بين أعداء الامبراطورية العثمانية فى أوروبا الغربية أثناء الحرب العالمية الأولى، وليس أقلهم ضابط المخابرات البريطانية ت. إ. لورانس. غير أن الكشف الطبى البريطانى على الاسرى لدى الاتراك أثناء تلك الحرب لم يبين نسبة أعلى من المتوسط من الأمراض التى تنتقل جنسيا.

٦) من بين التصويرات الباهرة لتاريخ البوسنة متعدد الأعراق انظر رواية الكاتب الصربى ايڤو أندريتش «جسر على نهر درينا» (لندن : هارڤيل، ١٩٩٤). وكما تبين هذه الرواية جيدا كان هناك بالتأكيد عداءوشك وعمليات اغتيال متفرقة، ولكن فى الوقت نفسه سادت درجة من التعايش والتسامح فى جانب كبير من البضعة قرون الأخيرة. ويبدو أن أندريتش نفسه فى نقطه ما يؤيد صورة عداوة أبدية، وبوسنية بوجه خاص «فكل شيء آخر كان يزاح بعيدا إلى هذه الخلفية المظلمة من الوعى حيث تعيش وتتخمر المشاعر الأساسية والمعتقدات التى لا تزول للعناصر والمعتقدات والطوائف المفردة التى تبدو ميتة دفينة، وتستعد فى أوقات بعيدة لاحقة لتغيرات وكوارث مفاجئة، يبدو أن الناس لا يمكن أن يوجدوا بدونها، وفى المقام الأول ناس هذه الأرض»، (ص ١٧٣ - ١٧٤). وتتناقض بقية هذه الرواية، وتاريخ بوغوسلافيا، وعلى الأقل سجل الزيجات المشتركة فى فترة ما بعد عام ١٩٤٥، مع هذه الفكرة الأبدية والخصوصية. ولنظرة بديلة - وان كانت معروضة بعبارات متحزبة أكثر من اللازم انظر روبرت دونيا وچون فاين «البوسنة والهرزج، خيانة التقاليد» (لندن: هورست وشركاه، ١٩٩٤).

ويستند ظهور العداء الجديد للمسلمين فى صربيا فى المقام الأول إلى خبرة الحرب العالمية الثانية، حين قدم دعم اسلامى كبير من البوسنة وغيرها إلى دولة الأوستاش الكرواتية، مع مساندة أناس من بينهم الحاج أمين الحسينى. وفى يوغوسلافيا بعد الحرب قمعت هذه الأفكار باسم التعددية القومية الجديدة، وفى عام ١٩٧٤ أعلن أن مسلمى يوغوسلافيا – الذين يوجد منهم نحو المليون – قومية رئيسية ثالثة فى البلاد إلى جانب الصرب والكروات. وبدأت الدعاية ضد الاسلام والمسلمين تظهر بعد ذلك، وبالنسبة لنقطتيين بوجه خاص. الأولى هى هجرة أعداد كبيرة من الألبان إلى كوسوفو وخاصة فى فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، والاتهام الصربى التالى بأن هذه حالة غزو ديموجرافى أخرى مما قد يعنى اضعاف الهوية الصربية. وتركزت القضية الثانية حول محاكمات مجموعات من المسلمين البوسنيين متهمة بالدعوة الى الوحدة الاسلامية، وبتلقى دعم من تركيا و/ أو إيران، وفى الوقت نفسه الارتباط بشبكة معادية ليوغوسلافيا (وبعبارة أخرى معادية للصرب) فى المنفى مقرها فى ڤيينا. وحين بدأت التقارير الصحفية الايرانية فى الثمانينات تنتقد يوغوسلافيا لمعاملتها للمسلمين، ولمشكلات تتعلق ببناء المساجد، زادت الصحف الشيوعية اليوغوسلافية مستوى دعايتها المعادية للاسلاميين.

ومع تحلل النظام الشيوعى بعد وفاة تيتو أصبحت النزعة القومية الصربية جزءا أكثر صراحة من سياسة الحكومة "٧". وأخرج الأكاديميون الصربيون – الذين عبأهم النظام – تاريخا ينكر شرعية الطوائف المسلمة فى البلقان – سواء البوسنية أو الألبانية أو البلغارية – ويسعى إلى تصوير المسلمين باعتبار أنهم يلعبون دورا رئيسيا فى مؤامرة أزلية معادية للصرب ومعادية للأوروبيين. ومن الأفكار التى ترددت ادعاء أن المسلمين البوسنيين هم فى الحقيقة صرب تحولوا إلى الاسلام لأسباب مالية ومن ثم فإنهم خونة للأمة الصربية "٨". ووظيفة هذه الكتابات – الموجهة إلى كل من الصرب وإلى جمهور أوروبى يرجى أن يكون أوسع من الأوروبيين المعادين للمسلمين – هى

---

٧) ميشا جليني «سقوط يوغوسلافيا» (لندن : بنجوين، ١٩٩٢).

٨) يرد اتهام مماثل فى تسمية الأيرلنديين الكاثوليك للبروتستانت باسم "soupers" «موزعى الحساء»، أى أنهم ليسوا جماعة شرعية لأنهم كانوا كاثوليك تحولوا إلى البروتستانية ليحصلوا على منافع اقتصادية من الانجليز.

الحط من البوسنيين وغيرهم من المسلمين وتصويرهم كشياطين، وبالتالى اضفاء المشروعية على اضطهاد هذه الشعوب وتعزيزه [٩]. وهى تستخدم فى المقام الأول فى انكار حق البوسنيين فى تقرير المصير، وفى دولتهم. وهكذا زعم أن البوسنة كانت ابتداعا من الشيوعيين فى عام ١٩٤٥. وأصبحت مسألة كوسوفو رئيسية فى نغمة القومية الصربية، وحفلت الصحف بمقالات عن الخطر الذى يمثله الألبانيون. وارتبط هذا بتصاعد المشاعر القومية الذى صحب الاحتفال بالذكرى الستمائة للموقعة فى عام ١٩٨٩. وبدأت الدعاية الصربية تنشر كذلك أنباء عن استيلاء الألبان و/ أو تدميرهم للأماكن المقدسة المسيحية. وأبرزت مسألة الاغتصاب الشاذ فى حالتين خاصتين. فى الحالة الأولى ادعى أن صربيا باسم مارتينوفيتش هاجمته مجموعة من المسلمين فى أول مايو ١٩٨٥، ودفعت زجاجة فى إسته [١٠] وأصبح مارتينوفيتش رمزا قوميا، كتبت عنه قصائد تنعى مصيره، ووضعت صورته على الصليب. أما الحالة الثانية فهى حالة القائد القومى الصربى السياسى فجيسلاف سيسلى، الذى ادعى أن رجال الشرطة البوسنيين اغتصبوه سبع عشرة مرة أثناء القبض عليه فى البوسنة. وأحيطت الحالتان بدعاية عن أهداف تركيا التوسعية فى إعادة فتح البلقان، وصورت صربيا باعتبارها الحصن ضد التهديد الاسلامى الجديد، حيث تواجه كل من صربيا واليونان بالتطويق.

وشهد نشوب القتال فى يوغوسلافيا منذ عام ١٩٩١ مزيدا من التطوير لهذه الأفكار. ومن المهم أن نلاحظ أن قيادة سلوبدان ميلوسيفيتش الصربية وحزبه الاشتراكى الصربى (عصبة الشيوعيين السابقة فى صربيا) ليسا وحدهما المسئولين، ففى حين يهاجم ميلوسيفيتش روتينيا الوجود الألبانى فى كوسوفو، ويندد بالقوى

٩) نورمان سيجار «ابادة الجنس فى البوسنة. سياسة التطهير العرقى» (كوليج ستيشن، تكساس: مطبوعات جامعة تكساس و A & M، ١٩٩٥) الفصل الثالث.

١٠) أصبحت قضية مارتينوفيتش موضوع كثير من القصائد القومية الصربية وتقول احدى القصائد: «وبزجاجة مكسورة / فوق سفود / وكأنها عبر حمل / لكنه حى / اخترقوا درودجى مارتينوفيتش وكأنما يطأون بخطواتهم الثقيلة الأولى حقلهم المقبل ... / حين انبعث / من الأفيون والألم / درودجى مارتينوفيتش وكأنما من الماضى السحيق / أيام الأتراك / واستيقظ فوق السفود» (من «كوسوفو ١٣٨٩، كوسوفو ١٩٨٩»، «صربيان ليتيراري كوارترلى» اتحاد الكتاب الصرب، ١٩٨٩، ص ٩٤) ونلاحظ هنا الأفكار «العثمانية» — الأفيون، الكباب، التعذيب.

التي يزعم أنها تحاول تمزيق يوغوسلافيا / صربيا، مضى خصماه الرئيسيان، سيسلى قائد الحزب الراديكالى الصربى اليمينى المتطرف وڤوك دراسكوڤيتش قائد حزب «سبرسكى نارودنا أوبنوڤا» الأكثر وسطية، إلى أبعد كثيرا فى العداء للمسلمين. وهكذا اهتم دراسكوڤيتش اهتماما خاصا فى حملته الانتخابية فى عام ١٩٩٠ بالتحذير من الخطر الاسلامى، وتحدث عن ظهور ما أسماه «دولة أوستاش انكشارية». وقال إنه «سيقطع يد» كل من يرفع علما اسلاميا. وفى كرواتيا – وهى بلد لم يحكمه العثمانيون وإنما الامبراطورية النمساوية – المجرية – كان فراجو توديمان بدوره عاصفا فى عدائه للمسلمين، بالإضافة إلى ما عرف به من عداء للسامية (وهو يشير دائما فى أحاديثه الخاصة إلى الرئيس البوسنى عزت بيجوڤيتش باسم «الجزائرى»). وبالطبع فإن من بين ما يأخذه القوميون الكرواتيون على الأتراك أنهم وطنوا الصرب فى منطقة كراچنيا، منذ أربعة أو خمسة قرون. وما يمكن أن يوحى به هذا كله هو أن لانتشار العداء للمسلمين فى هذا السياق صلة بالاحتياجات والحسابات المعاصرة تعادل – على الأقل – صلته بأى تحديد تاريخى.

وتوجد فى اللغة الصربية – الكروانية كثير من الكلمات المستخدمة للحط من المسلمين أكثرها شيوعا هى كلمة turkin (تركى) وكلمة balija التى تعنى عادة شخصا عنيفا وكسولا وعنيدا [١١]. وتكشف قراءه سريعة للمواد الصحفية الصربية منذ بداية الحرب فى البوسنة عن سيل من الأفكار المعادية للمسلمين، بعضها مستمد من الماضى العربى، وبعضها الآخر مستمد بوضوح من الأفكار الدولية المتاحة: استخدام المسلمين للأسلحة الكيميائية، تدفق الارهابيين والأصوليين إلى البوسنة، تدمير الكنائس والأديرة الأرثوذكسية، تهريب المخدرات من المناطق الاسلامية، الاختلاقات عن انتهاك المسلمين لحقوق الإنسان وممارستهم للتجويع، المخططات الاستراتيجية التركية والايرانية، تواطؤ الألمان مع المسلمين فى سياسة معادية للصرب، تطبيق القوانين

---

(١١) استنادا إلى عبد الله سكالجيتش «التركية فى اللغة الصربية – الكروانية» كانت كلمة balija تشير فى الأصل إلى طبقة أو قبيلة بدائية شديدة الفقر، أو إلى مجموعة من المسلمين تستوطن جزءا من الهرزج، ويفسرها قاموس "Matica srpska" بأنه «فلاح مسلم بسيط غير متعلم» (أدين بالشكر على هذه الاشارات لزميلى برنارد چونسون).

الأصولية على المرأة فى المناطق الخاضعة لسيطرة حكومة ساراييڤو "(١٢)" ونجد تصويرا حيا لهذه المشاعر فى حديث للقائد العسكرى لصرب البوسنة الجنرال راتكو ملاديتش فى اغسطس ١٩٩٣ (١٣)". وقد أثار ملاديتش أهمية نهر درينا: «هذا النهر - نهردرينا - هو العمود الفقرى لدولة الصرب، وسيكون أم صربيا فى المستقبل، ان بعض القوى فى الغرب لم ترد سوريرلين، لكنها أرادت حدودا على طول درينا، ولن يكون حدودا مرة أخرى أبدا». وهو يرفض الاتهامات بالتطهير العرقى، ويدعى أن الصرب هم الضحايا: «لقد شهدت الأمهات الصربيات أطفالهن يأخذهم المسلمون ليصبحوا أبناء السلطان ويباعوا كعبيد ... والعالم الاسلامى لا يمتلك القنبلة الذرية، لكنه يملك قنبلة سكانية، وتكاثرهم الهائل لا يخضع لأى نوع من الرقابة». ويقول ملاديتش أنه حيثما يذهب المسلمون «فسرعان ما يخلق رجل واحد بخمس أو ست زوجات قرية، ثم يبنون مسجدا، ثم هاهم هناك! إن جوارزدى ليست استانبول ولا أزمير ولا انقرة. والمسلمون الذين يعيشون فيها ليسوا من تربتها، انهم لم ينشأوا هنا». وتحدث ملاديتش بثقة عن كيف سيحاصر جنود الأمم المتحدة والمسلمين فى مدن البوسنة: «حين يبلغ سمك الجليد ٣ أمتار فسترجونا الأمم المتحدة أن نوصل لهم الغذاء» وبحلول منتصف عام ١٩٩٤ كانت قوات ملاديتش قد دمرت ما يصل إلى ٨٠٠ من أماكن العبادة الاسلامية فى البوسنة البالغ عددها ٢٠٠٠ مكان.

وفى حالة اليونان بدت الصورة مختلفة بعض الشيء، فمنذ عام ١٨٢١، وفى أزمات الحرب العالمية الأولى المتكررة والصدامات الأحدث عهدا حول قبرص، اتجه عداء اليونانيين بوجه خاص إلى تركيا، وبدرجه أقل إلى ألبانيا، حيث كانت أقلية من اليونان الأرثوذكس تعانى الاضطهاد فى ظل حكم أنور خوجة. وهكذا يتكرر فى البلاغيات القومية اليونانية الحديث عن الخطر التركى - فى قبرص وفى بحر ايجة وربما الأخطر فى المنطقة التى تشغلها اليونان فى تراسيا الغربية* حيث لا تزال توجد

---

١٢) انظر النشرة الأسبوعية «معلومات عن يوغوسلافيا» التى تنشرها السفارة اليوغوسلافية فى لندن. ومن العناوين البارزة «قوات عزت بيجوفيتش تقاتل براندى الخوخ» «السلطات المسلمه فى ساراييفو تحظر لحم الخنزير» «٢٠٠٠٠ مجاهد يقاتلون فى البوسنة».

١٣) «ذى جارديان»، ٢ أغسطس ١٩٩٣.

*) منطقة فى شمال غرب مقدونيا - المترجم.

أقلية ناطقة بالتركية. وعلى سبيل المثال يشار الى الأتراك في روايات يكوس كازانتزاكس باسم «الكلاب»، وفي الآونة الأخيرة أثار النفوذ التركي في الدول السوفيتية السابقة والحرب في يوغوسلافيا مشاعرا معادية للأترك، ومعادية للمسلمين بشكل أعم، في اليونان. وكما قال رادفان كارادزيديتش – القائد الصربي البوسني – عندما زار أثينا في مايو ١٩٩٣: «ليس معنا سوى الله واليونانيون».

وأسهمت في ذلك – إلى جانب الكراهية القومية للأتراك – بعض الأفكار الخاصة [١٤]. أولا أن قضية تراسيا الغربية شديدة الحساسية في السياسة اليونانية، وهناك اعتقاد واسع الانتشار بأن الأتراك سيحاولون استردادها من خلال الأقلية المحلية. وفي عام ١٩٩٠ وصل القلق بشأن ذلك الى ذروة الحمى حين انتخب نائبان ناطقان بالتركية في برلمان أثينا؛ وقد تعرضا للتشهير القومي في الصحف منذ ذلك الحين. وثانيا أثار انتهاء الشيوعية في ألبانيا احتكاكات مع حكومة تيران الجديدة، وأطلق العنان الشوفينية ضد نحو ٣٠٠٠٠٠ ألباني جاءوا للعمل في اليونان، وأساسا كمهاجرين غير قانونيين. وثالثا أصبحت الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية أكثر انزعاجا وقلقا على مركزها – في اليونان والبلدان الأرثوذكسية الأخرى – لانتيجة للاسلام بقدر ما هو نتيجة لانبعاث الكنائس الكاثوليكية والتوحيدية* "Uniate" التي لا تطالب فحسب بالأرواح بل كذلك بالممتلكات والوضع. ونتيجة لذلك أصبحت الكنيسة الأرثوذكسية اليونانية أشد تأكيدا لمركزها الديني والاجتماعي، ومن ثم – بشكل غير مباشر – أكثر عداء للعالم الاسلامي.

وتنعكس كل هذه القضايا في الصحافة اليونانية بدرجات مختلفة من الحدة. وهكذا تحمل الصحف القومية اليمينية بانتظام مقالات عن الألبان وغيرهم من المسلمين كمهاجرين غير قانونيين "lathrometanasris" ومهربي مخدرات وعملاء لمؤامرة تركية قديمة العهد وما إلى ذلك. وتقول المقالات ان منطقة إبيروس

---

١٤) لنظرة انتقادية لهذه القضية انظر شكيلزن ماليكي «حملة أثينا ضد الألبان» بالكان وور ريبورت»، سبتمبر ١٩٩٤، العدد رقم ٢٨.

* فرع من الكنيسة الاغريقية، يحتفظ بتقاليده، لكه يعترف بسيادة البابا الكاثوليكي – المترجم.

«تحت الاحتلال الألباني»، وتردد العناوين «ثلاثمائة مهاجر غير شرعي يصلون كل يوم»[١٥] و «غزو القتلة» و «وباء الهجرة غير المشروعة» و «الخطر يهدد مجتمعنا». ان النفوذ التركي المتزايد في آسيا الوسطى كثيرا ما يصور لا على أنه انصراف جدير بالترحيب عن البلقان وانما على أنه علامة على توسعية أنقرة، ونذير بما يمكن أن يحدث في اليونان.

غير أنه ينبغي عدم المبالغة في مدى هذا العداء للمسلمين، ففي الميثولوچيا القومية اليونانية يأتي البلغار (الأرثوذكس) في المرتبة الثانية بعد الأتراك كأعداء: ومن أبطال التاريخ القومي اليوناني الرئيسيين ڤولجاروشتووس (قاتل البلغار). وكانت لليونان تقليديا علاقات طيبة بكثير من بلدان الشرق الأوسط، وقد طرحت نفسها باعتبارها «يفيرا» (جسرا) بين أوروبا والعالم العربي. وفي بعض الدعايات القومية اليونانية يقدم اليهود باعتبارهم العدو الرئيسي بل حتى يرثي للعرب / المسلمين باعتبارهم ضحايا لليهود. ورغم أن الساحة السياسية اليونانية تفور بالدعاية المعادية للأتراك والمعادية للمقدونيين في الآونة الأخيرة – فإن تغطيتها للقضايا المتصلة بالدين الاسلامي والهجرة تتراوح بين التغطية الشائهة والموضوعية. وفي هذا كله فإن العداء للاسلام كدين، والمستمد من الاهتمامات الارثوذكسية اليونانية، ليس كبيرا: فالحق أن الأخطار الكاثوليكية والتوحيدية هي التي تعتبر أكبر مشكلة دينية[١٦]. ومرة أخرى يبدو أن الشواغل السياسية العلمانية المعاصرة – مثل النفوذ الاستراتيچي والهجرة – وليس عداء أبديا قائما على الدين هي التي تتيح الفرصة الحقيقية للعداء للمسلمين.

وثمة بلد ثالث – ذو ثقافة أرثوذكسية تاريخيا – شهد تعبئة مثل هذه المشاعر هو بلغاريا. وهنا سقط الحزب الحاكم – في سنوات وفاة الشيوعية ولمواجهة مصيره المتعثر فيما بين عامي ١٩٨٥ و ١٩٨٩ – في نزعة عنصرية معادية للأتراك وللمسلمين، موجهة إلى ما يقرب من ١٠ في المائة من السكان، من ذوي الأصل

---

١٥) "Elefthesos Tipos"، ٢٤ مايو ١٩٩٣.
١٦) «لوموند»، ٢٦ يونيو ١٩٩٣.

التركى الذين يتكلمون التركية، وإلى البوماك وهم مجموعة تضم نحو ٥٠٠٠ من الناطقين بالبلغارية فى جنوب شرق البلاد ممن تحولوا الى الاسلام فى ظل العثمانيين. وكان أساس العنصرية المعادية للترك وللمسلمين موجودا بالفعل فى بلغاريا، تراث قرون من الاحتلال العثمانى والنزاع مع تركيا. والواقع أن دراسة الكلمات التى تشير إلى الأتراك فى اللغة البلغارية وجدت أن لتسعين فى المائة منها دلالات سلبية، وكانت الرويتشفو (القنانة) العثمانية موضعا لكثير من التنديد القومى. وبشكل عام كانت العلاقات بين البلغاريين والأتراك داخل بلغاريا طيبة إلى حد معقول، فقد سمح للأتراك باستخدام لغتهم، وبارتداء «السراويل»، وبالاحتفال بعيد الأضحى إلى جانب العيد الوطنى البلغارى. إلا أن حقوق المسلمين الثقافية والدينية قيدت فى السبعينات والثمانينات باغلاق المساجد وتضييق التعليم. ثم مضى الحزب الشيوعى البلغارى خطوة أبعد فى عام ١٩٨٤، وبدأ حملة لاجبار الاتراك على اتخاذ أسماء «بلغارية»، قائلا ان كل الأتراك الحقيقيين قد غادروا البلاد فى عام ١٩٤٥، وأن كل من بقوا هم فى الواقع بلغاريون، أى مسيحيون أجبروا بالقوة على التحول إلى الاسلام فى ظل العثمانيين[١٧]. وصحبت هذه الحملة دعاية عن الخطر التركى، وعن هؤلاء «الذين يرقصون على نغمات أنقرة» وعن الربط بين تركيا وعدوان حلف الأطلسى على سيادة بلغاريا، وعن امكانية تكرار غزو الأتراك لجزء من قبرص وضمهم له فى ١٩٧٤، وعن ارتفاع معدل المواليد بين الأتراك[١٨]. وفى عام ١٩٨٩ حين خففت الضوابط السياسية، سمح النظام بالهجرة الواسعة للأتراك من بلغاريا بل حرض عليها بكثير من الطرق. وخلال بضعة أشهر هرب ٣٥٠٠٠٠ بلغارى تركى من البلاد، وإذا كان نصف من فروا قد عادوا بعد عام فقد بقيت التكلفة البشرية وما أصاب الحياة البلغارية من تسمم طويل الأجل[١٩]. وكما هو الشأن فى صربيا عكس بروز العداء للمسلمين - الذى يجمع بين العداوة الدينية

---

١٧) ونجد هنا خلطا بين البلغاريين الأتراك أى المواطنيين المسلمين ولغتهم الأولى وهى التركية وبين البوماك أى الناطقين بالبلغارية الذين تحولوا إلى الإسلام.

١٨) هوج بولتون «البلقان : أقليات ودول فى نزاع» (لندن : مجموعة حقوق الأقليات، ١٩٩١) الفصلان ١٠ و ١١.

١٩) «أتراك بلغاريايين الأمل والشك»، «لوموند»، ٢١ ديسمبر ١٩٩٤.

والقومية – ذرائعية سياسية في سياق من التحلل والأزمة. والفارق هو أنه في بلغاريا – على خلاف صربيا – أدى انهيار الشيوعية إلى قلب هذه السياسة، وإلى درجة من التقدم، في اطار التعددية السياسية.

الــــهـــنـــــد

لعل الهند هي البلد الذي كان للعداء للمسلمين فيه أكبر أثر في السنوات الأخيرة. والذي أصبح فيه العداء للمسلمين رئيسيا في تعبئة سياسية وايديولوچية، فهنا جعلت الحركة الهندوسية اليمينية – ممثلة في عدد من المجموعات المتداخلة – من حملة اعادة تأكيد الطابع الهندوسي للبلاد ضد النفوذ الاسلامي برنامجها الرئيسي. وأدى هذا إلى ازدياد العنف الطائفي، وإلى موقف يتزايد عداء ضد المسلمين"[٢٠]. ومن الشعارات التي يكثر ترديدها في الفتن الأخيرة: «ليس هناك سوى مكانين للمسلمين، باكستان أو القبر». وهي صيحة تأتي في زيفها البارد بعد ادعاء أن باكستان ليس لها حق في الوجود بأي حال. ويسب المسلمون باعتبارهم «جاندا» (وضعية منحطة وكذلك طائفة دنيئة) و «كاتوا» (حرفيا نصف قضيب). وكثيرا ما تستخدم الكلمة السنسكريتية مليتشا التي تعني أجنبيا ودنسا. وقد أنتجت الأطراف المشاركة في هذه الحملة كتابات من التبرير والتشهير. وتمتلىء صحيفة «ذي أورجانيزر The organiser» – الصحيفة الأسبوعية لحزب «راشتريا سوايامسيڤاك سنغ» بأفكار مألوفة: تسلل المسلمين إلى المناطق الهندوسية، مصير المرأة في المجتمع المسلم، دعم باكستان للارهاب في الهند، تدمير المسلمين للأماكن المقدسة الهندوسية"[٢١].

وبمعنى ما فإن هذا ليس موجها ضد المسلمين وحدهم: إنه جزء من حملة لتحويل الهند من دولة علمانية إلى دولة ذات أساس ديني. والحق أن كثيرا من الأفكار المعادية للعلمانية تبدو شبيهة بالأفكار التي تردد في البلدان الاسلامية، وينظر

---

٢٠) يقدم اكبار أحمد عرضا ثاقبا للحالة الهندية يبرز التشابه مع حالة البوسنة «التطهير العرقي: استعارة لعصرنا»، «الدراسات العرقية والعنصرية» المجلد ١٨، العدد ١، يناير ١٩٩٥، ص ١٢ – ١٦.

٢١) تابان باسو وآخرون «سراويل كاكية ورايات أرجوانية» (حيدر أباد: أورنيت لونجمان، ١٩٩٣)؛ سيتارام يتشوري» ما هو الراشتريا الهندوسي» (مدراس: فرانتلاي، ١٩٩٣).

إلى كل من ليسوا هندوسا – المسيحيين واليهود فضلا عن المسلمين – باعتبارهم عدوا محتملا، وكذلك الهندوسيين ذوى الاتجاه العلمانى مثل أعضاء الأحزاب السياسية الأخرى. كما قيل – عن حق إلى حد ما – أن الخط الأساسى للنزاع ليس بين الهندوس والمسلمين وإنما بين الهندوس الطائفيين والعلمانيين، وأن السبب الرئيسى لبروز حزب «بهاراتيا چاناتا» وحلفائه ليس الوجود الاسلامى وإنما فشل حزب المؤتمر وفساده[٢٢]. وتاريخ حزب المؤتمر يشبه فى كثير من النواحى تاريخ النظم التحديثية العلمانية الأخرى فى فترة ما بعد الاستقلال، وبوجه خاص جبهة التحرير الوطنية فى الجزائر. ويمكن ان يقال ان حزب المؤتمر – شأن جبهة التحرير الوطنية – قد شجع جزئيا ظهور الأحزاب الدينية، وفى حالتنا هذه الطائفية الهندوسية – بتبنى بعض شعاراتها. غير أن من المؤكد أن المسلمين هم الهدف الرئيسى لهذا الهجوم: فهم أكبر الاقليات غير الهندوسية فى الهند (١١٠ – ١٢٠ مليونا من بين ٩٥٠ مليونا، أى ١٢ – ١٣ فى المائة من المجموع). وما يريد الهندوس أن يثأروا منه ويبدلوه هى قرون الفتح الاسلامى. ويرتبط الخطر الإسلامى «من الداخل» بالخطر الاسلامى «من الخارج» فى شكل باكستان. وبعض الأفكار التى نجدها فى الحالة الهندية هى صورة مما نجده فى البلقان: النقمة على الفتوحات الاسلامية فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والفزع من الاتجاهات الديموجرافية والهجرة الاسلامية، وشجب الخطر الاسلامى على وحدة البلاد، وسياسات التطهير العرقى المتبادلة، وبالطبع التنازع على السيطرة على الأماكن المقدسة، وفى القضية الأخيرة على سبيل المثال برر مؤيدو تدمير مسجد أيودهيا هذا العمل بأن الفاتحين المسلمين دمروا كل المعابد الهندوسية فى شمال البلاد، وعلى حد قول أحد القوميين الهندوسيين: «لم يبق معبد واحد قائما فى كل شمال الهند، كانت عملية نهب واعية، وما من امة تحترم نفسها يمكن أن تغفر ذلك، لقد أخذوا نساءنا، وفرضوا الجزية، فلماذا ينبغى أن ننسى ذلك ونغفره؟»[٢٣].

---

٢٢) الطريق إلى أيودهيا، «ذى ايكونوميست»، ٦ فبراير ١٩٩٣.

٢٣) «ليس من حق المسلمين الشكوى من تدمير أيودهيا»، حديث لنبرادس. شورهودى (ذى أورجانيزر الصحيفة الأسبوعية لحزب راشترياسوايامسيڤاو سنغ)، ١٢ سبتمبر ١٩٩٣.

غير أن هناك فوارقا هامة بين الحالة الهندية وحالة البلقان، فالتاريخ الخاص لظهور الشوڤينية الهندوسية يرتبط بظهور الرابطة الاسلامية في العشرينات واقامة باكستان فى عام ١٩٤٨ . ويرفض حزب «بهارتيا جاناتا» وحزب «راشتريا سوايا مسيڤاك سنغ» العلمانية صراحة فى حين لا يفعل ذلك القوميون الصرب. وفى المدى الطويل فإن امكانية الانفجار وضياع الأرواح البشرية أكبر فى شبه القارة منها فى البلقان.

ويرتبط تاريخ ظهور العداء الهندوسى للمسلمين بتطور السياسة الهندية منذ الحرب العالمية الأولى، وليس هذا مجال استكشاف العملية المتبادلة التى تفاعلت بها القومية الهندية الهندوسية الصريحة مع جناح اسلامى انفصالى ليؤديا إلى التقسيم فى عام ١٩٤٨ . ويكفى أن نقول ان كلا منهما كان يغذى الآخر، لكن قطبى الانقسام الرئيسيين فى هذه الحالة كانا بين دولة هندية علمانية أساسا وباكستان المسلمة أساسا. غير أنه كانت هناك منذ البداية قوة ثالثة، هى الطائفية والشوڤينية الهندوسية التى عكست — فى تاريخها وايديولوچيتها المبررين للذات — لغة وعبارات الرابطة الاسلامية. ووجد هذا تعبيرا عنه، بوجه خاص، فى سياسات وافكار حزب «راشتريا سوايا سيڤاك سنغ» الذى تأسس فى عام ١٩٢٣ . ويمكننا أن نحكم على ايديولوچيته من كتابات م. س. جولوالكار ملهمه الفكرى وأحد منظميه الرئيسيين حتى وفاته فى عام ١٩٦٤ «٢٤».

ويبدأ جولوالكار باثارة سياسة هندوسية مثلى، «الراشترا» الهندوسية، التى يلتزم حزبه ببعثها. وقد تأثر هذا المثل الأعلى بالأفكار الألمانية الرومانسية التقليدية عن الأمة، بما فى ذلك توقير اللغة الأصلية، السانسكريتية، وإنكار الشعوب الأخرى غير الهندوسية. وحين بدأ جولوالكار الكتابة فى الثلاثينيات كانت هذه الفئة تشمل اليهود والمسيحيين والمسلمين، واستبعد السيخ باعتبارهم فى الواقع فرعا ثانويا من

٢٤) تحت تأثير الفاشية الأوروبية أبرز جولوالكار خطر اليهود على الهندوسية : وقد أخفى حزب «راستريا سواياما سيڤاك سنغ» وحزب «بهاريات جاناتا» هذا الجانب من كتاباته، فهما ينظران الآن إلى اسرائيل باعتبارها حليفا محتملا ضد الخطر الاسلامى. وهما ينحيان جانبا عداء جولوالكار للسامية باعتباره (موضة) فى أيامه.

الهندوسية. كما شملت اعادة تأكيد هذه الطائفية الهندوسية اعادة تشكيل تدريجية للعقيدة الهندوسية، ما أطلق عليه «اضفاء طابع سامى» على الهندوسية. ومن ثم فإن ما كان قبل ذلك آلهة خنثى قد حول إلى محاربين ذكور، وأعطيت لأله واحد - رام - الأسبقية على الآخرين، وأدخلت صلوات الجماعة، وأضفيت على ما كان من قبل نصوصا وقصصا مقدسة أقرب إلى التفرق وضعية الكتب المقدسة «٢٥».

وربط مشروع «الهندوتڤا» - البعث الهندوسى أو بعبارة أدق تأكيد الهندوسية - بتاريخ مبرر «٢٦». وأشير إلى الهند باسمها الهندوسى، بهارات، وهو اسم أحد اخوة رام الصغار. واعتبر أن مصير بهارات قد قضت عليه الفتوحات الاسلامية فى القرن الخامس عشر، وهى عملية واصلت ديناميتها المعادية للهندوسية عبر فترة الحكم البريطانى وإلى اقامة باكستان. والتقسيم - الذى أحيانا ما يشار إليه بعبارة «تمزيق الوطن الأم» - غير مقبول. «إن وطنى قد قسم، والبعض يطلبون منى أن أنسى ذلك، لكننى من جانبى لا يمكن أن أقنع نفسى بنسيانه، وأنا أدعوكم بدوركم إلى ألا تنسوا هذا الحدث المأساوى، انه اهانة دائمة لنا. وعلينا أن نقطع على أنفسنا عهدا بألا نهدأ حتى نزيل هذه الوصمة» «٢٧». والحق أن مما يلفت النظر عند قراءة كتابات جولوالكار مدى قلة ظهور صورة البريطانى كعدو أصلا. وواصل المسلمون - حتى بعد تقسيم بهارات - التآمر ضدها، مغرقين البلاد بالمهاجرين، ومعتزمين توسيع حكم باكستان، ومتحدين سيطرة الهندوس على كشمير، وما إلى ذلك. وهكذا يقول جولوالكار : «ويمكن تتبع السمات التى نجدها اليوم فى حياة المسلمين والمسيحيين فى بهارات إلى التاريخ، فكلتا الطائفتين قد استوردها الحكام الأجانب، وازدهرت تحت رعايتهم، كأداة فى أيديهم. ولم يقم الحكام الأجانب باثبات تفوق عقيدتهم وطنيا قبل أن يروجوها بل استخدموا بدلا من ذلك الارهاب لتغريب مواطنينا عن

---

٢٥) انظر فى هذا روميلاثابا فى سارڤيبالى جوبال (تحرير) «تحليل مواجهة» (نيودلهى : كتب بنجوين، ١٩٩١).

٢٦) عرض مفهوم الهندوتڤا فى العشرينات فى نص له مكانتة بقلم ف . د ساڤاركار «الهندوتڤا، من هو الهندوسى؟». وكان مفهوم الهندوتڤا هذا أوسع من الدين الهندوسى، لأنه يشمل من يعتبرون أرض آبائهم أرضا مقدسة : حيث يندرج الهندوس والبوذيون والسيخ، ويستبعد المسيحيون والزرادشت واليهود وبالطبع المسلمون.

٢٧) «شرى جوروچى، الرجل ورسالته» (دييلى : ب . ن. فارجاڤا، دون تاريخ)، ص ٧٠.

تقاليدنا القديمة، واستخدموا من تحولوا عن دينهم لدعم حكمهم. واعتنق كثيرون عقيدتهم عن خوف أو جشع، وفى الوقت نفسه تبنوا أيضا أساليب الحياة الأجنبية. ومن ثم فإن هذه العقائد ترمز إلى عبوديتنا» "٢٨". ويقول جولوالكار ان مسلمى القرن العشرين لا يعتزمون الدفاع عن دولتهم الباكستانية بل اعادة الامبراطورية المنغولية، وحكم الهند كلها. ورغم عداء جولوالكار للمسيحية فإنه لا يجد مشكلة فى التطابق مع المقاومة المسيحية للقوى الاسلامية: «فلو لم يوقف شارل مارتل المسلمين فى تور عام ٧٣٢ لكانت أوروبا بأسرها اليوم تحت راية النجمة والهلال "٢٩".

وبقى حزب «راشتريا سواياميسيڤاك سنغ» على الهامش النسبى طيلة العقود الثلاثة التالية للاستقلال : فقد حظر فى عام ١٩٤٨ بعد أن زعم حزب المؤتمر أن أحد اعضائه اغتال غاندى. ولكن فى عام ١٩٦٩ تأسست جبهة ثقافية مرتبطة به (فيشوا هندو باراشاد)، وفى عام ١٩٨٠ أصبح حزب آخر هو حزب «بهاراتيا چاناتا» داعية مناضلا يتزايد نجاحه لسياسة الهندوڤا. وفى ارتباط «بالراشتريا سوايا مسيڤاك سنغ» وكتلة أعضائه المسلحين تسليحا خفيفا، أو بالشيف سيڤا، أو جيش الشيڤا، تأسست فى عام ١٩٦٦ مجموعة أكثر نضالية على برامج شوڤينية المهاراشترا، واكتسبت هذه القوى نفوذا كبيرا فى السياسة الهندية سواء على المستوى الانتخابى أو فى الأعمال الجماهيرية، تكلل بالاستيلاء فى ديسمبر ١٩٩٢ على مسجد بابرى فى أيودهيا - حيث قيل ان رام قد ولد - وإعادة تكريسه. وسبقت هذا الحدث وأعقبته صدامات مع المسلمين فى عدد من المدن الهندية "٣٠".

وهناك ثلاثة أفكار تعد بوجه خاص رئيسيه فى الموجة الحالية من الأصولية. الأولى هى الدعوة إلى اعادة تكوين أمة هندوسية. وتقوم هذه الأمة على صورة من القيم الهندوسية: ففى حين لا يقال ان على كل من ليسوا من الهندوس أن يتحولوا إلى الهندوسية يلمح إلى أن كثيرا منهم كانوا قد تحولوا بالقوة ومن ثم سيعودون إلى

---

٢٨) «شرين جوروجى»، ص ٦٧ - ٦٨.

٢٩) أنطونى الينچميتام «فلسفة وأعمال حزب راشتريا سوايا سيڤال سنغ من أجل هند ساواراج» (بومباى: مطبوعات آكسمى، ١٩٥١) ص ٦١.

٣٠) كمال ١. متيرا شينوى «تقارير تحقيق المواطنين عن آيودهيا وما أعقبها»، «نشرة جنوب آسيا». المجلد الرابع عشر، العدد ٢، ١٩٩٤.

الهندوسية إذا استطاعوا، وأن عليهم أن يقبلوا (بطريقة غير محددة) القيم الثقافية الهندوسية «فلينظر المسلمون إلى رام باعتباره بطلالهم وستنتهى كل المشكلات الطائفيـة»، هكذا تعلن «ذى أورجانيزر» فى عام ١٩٧١. ومن هنا يأتى رفض العلمانية على شاكلة دعاوى الاسلامويين وعلى خلاف العداء البلقانى للمسلمين مثلا. وهنا تناقض واضح بين سياسة اعادة التوحيد وشعار طرد المسلمين.. وغنى عن البيان أن كل محاولات الانفصال الأخرى، مثل سيخ البنغاب الذين يناضلون من أجل «خالستيان» أو الناجا فى تريبورا، ينبغى أن تعارض بالمثل. وثالثا هناك تركيز كبير على أخطار هجرة المسلمين الواسعة. وكان جولوالكار حين يتحدث عن «الأخطار الداخلية» على بهارات – فى حينه – يبدأ بالمسلمين الذين أصبحوا – فى قوله – خطرا أكبر بعد قيام باكستان. وقال جولوالكار ان المسلمين يتبعون استراتيجيتين : العدوان الخارجى، من باكستان، والاضعاف الداخلى عن طريق الهجرة، بحيث اعتبر توطين المسلمين فى مناطق من بهارات جزءا من عملية تآمر مخططة [٣١]. ويشير كتاب عن بنغال الغربية يروجه حزب «راستريا سوايا مسيفاك سنغ» بعنوان «فردوس للمتسللين» أفكارا مألوفة فى سياقات أخرى «قد تكون بنغال الغربية جزءا من الهند لكنها فى الواقع أشبه بمحطية تحت تصرف بنجلاديش». وهو يهاجم الحزب الشيوعى الحاكم هناك وحزب المؤتمر لرعايتهما لهذا «التسلل»، فبالنسبة للمسلم فإن «كل ما يحتاجه الإنسان لحياة متمدينة متاح له دون تكلفة زائدة، فما من حاجز امامه، وهو يستطيع أن يشترى الأرض للسكن وللزراعة، ويقبل أطفاله فى المدارس، وتصدر له بطاقة تموين، ويدرج اسمه فى كشوف الناخبين، ومع ذلك فإنه يتبع طريقة حياته الاسلامية وتلك هى طيبات العلمانية الهندية» [٣٢].

وتجلت فكرة العداء للهجرة هذه بشكل خاص فى الصدامات الطائفية فى بومباى فى ١٩٩٢ – ١٩٩٣ وفى خطاب القائد الهندوسى بال ثاكراى رئيس الفرع المحلى لشيف سينا، ففى عمليات الاثارة فى مدينة تضم أقلية تتراوح بين ١٥ و ٢٠ فى المائة من المسلمين كان ثاكرى يندد بالمسلمين باعتبارهم «أعداء

---

(٣١) م. س. جولوالكار «باقة من الأفكار» (بانجالور: ڤيكرانا براكاستان، ١٩٦٦)، الفصل الثانى عشر.
(٣٢) «ذى أورجانيزر» ١٢ سبتمبر ١٩٩٣.

للوطن» و«خونة»، ويشير إلى أحياء المسلمين باعتبارها «باكستانات صغيرة» «فنضالى موجه ضد المسلمين الموالين لباكستان. فالمتطرفون الباكستانيون ومسلمو بنجلاديش والمسلمون الذين يقيمون منذ سنوات فى هذه البلاد ويأوونهم - كل هؤلاء ينبغى أن يطردوا. وحتى لو كان هناك هندوسى يعطى ملجأ لهذه الأنواع من المسلمين فينبغى أن يقتل رميا بالرصاص». كما دعا ثاكرى إلى استخدام العنف ضد المسلمين، على عكس بنية الهندوسية الأقل عدوانية «عليكم أن تردوا، عليكم أن تثأروا، اننى أؤمن بالعنف البناء، فأنا لست المهاتما غاندى، وإذا عاد المسلمون ثانية إلى هذه الاساءة إلى الهندوس فلن نضن بحياتنا بأى طريقة وأيا كانت النتيجة»[٣٣] وحين سئل عما سيفعله مع المهاجرين غير الشرعيين من باكستان أو بنجلاديش رد فى سعادة «سنجبرهم على الرحيل، فأنا على أى حال لست عضوا فى منظمة العفو الدولية»[٣٤]. وحين وصل ثاكرى وشركاؤه فى شيف سيڤا إلى السلطة فى ولاية ماهاراشترا فى أوائل عام ١٩٩٥ كان من أول ما قاموا به تغيير اسم العاصمة من بومباى (المستمد من اللغة البرتغالية بمعنى خليج الخير) إلى ديڤى مومبهاى، باسم احدى الربات الهندوسية.

وإذا كان هذا الخطاب المعادى للمسلمين فى الهند أكثر تطورا من أى مكان آخر فى العالم فإن لانتشاره بعض العلاقة بالحركات الأخرى. لقد اعطت الهندوسية النزعة الفاشية الأوروبية رمزا مسجلا؛ الصليب المعقوف رمز الحظ (سو - آستى باللغة السنسكرتية). وايديولوچية الراشترا التى يدعو لها حزب راشترباسوابا ميسيڤاك سنغ» تقوم هى ذاتها على تطبيق المفاهيم الأوروبية عن القومية والدين على الهند. إنها ايديولچية حديثة، بعنصر مضاف من التأكيد الشائع المفترض على التراث العرقى واللغوى الآرى لمن يعارضون التوسع الاسلامى. وقد اعتمدت هذه الايديولوچية الأصلية لحزب «راشتريا سوايا ميسيڤاك سنغ» - المستمدة من العنصرية الأوروبية فى فترة ما بين الحربين - بعض عناصر العداء المعاصر للمسلمين، وخاصة التركيز

---

٣٣) «المتطرفون الهندوس يذكرون الحقد فى يومياى» انترناشيونال هيرالد تريبيون»، ١٤ - ١٥ أغسطس ١٩٩٣.

٣٤) «لوموند»، ٢٩ مارس ١٩٩٥، والاستشهاد مترجم عن الفرسية.

على الاسلام باعتباره مصدر الارهاب، والمفهوم الاستراتيجى الزائف عن «قوس» اسلامى تقع فيه الهند، ويمتد فى حالتنا هذه من تركيا إلى اندونيسيا. والعوامل الاجتماعية والسياسية التى أدت إلى ظهور حزب راشتريا سوايا ميسيڤاك سنغ» وحزب «بهاريات چاناتا» وغيرهما مألوفة بدورها فى سياقات أخرى : انهيار سلطة وشرعية النظام القومى العلمانى، ونمو التوترات الاجتماعية فى المدن، يضاف إليها تدخل قوة ايديولوچية التنظيم بتأييد البعض على الأقل فى جهاز الدولة وبين الطبقات الوسطى[٣٥].

الغرب : أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية

إذا كان ظهور مشاعر واسعة معادية للمسلمين فى البلقان وفى شبه القارة الهندية يبدو ظاهرة حديثة نسبيا، وسمة من سمات النصف الأخير من الثمانينات، فلا نكاد نستطيع أن نقول الشىء نفسه عن العالم الغربى المتقدم، الأوروبى والأمريكى على السواء. فهنا سادت دائرة من المشاعر المعادية للمسلمين لفترة أطول كثيرا، بحيث كان من السهل على المعلقين أن يتحدثوا عن نفور دينى كامن وثابت فى المسيحية الغربية لا يرجع إلى الفترة الامبريالية فحسب («الاستشراق») وإنما إلى المواجهات الأقدم مع الهجوم العثمانى فى القرن السابع عشر، والحروب الصليبية، وصد الغزوات العربية فى القرن الثامن[٣٦]. وفى واحدة من أشهر المجادلات ضد الإسلام أعلن ارنست رينان عالم اللغة «والمستشرق» الفرنسى فى عام ١٨٨٣ أن من الضرورى للروح «الآرية» العقلانية العلمية أن تقهر عقلية الاسلام «السامية» غير العقلانية[٣٧]. وبدا للمسلمين وغير المسلمين على السواء أن هذه المواجهة «متأصلة» فى العالم الغربى، وليست تجلياتها الأحدث عهدا سوى الفصول الأخيرة فى قصة طويلة الأجل ومستمرة على ما يبدو.

---

٣٥) لتحليل أكثر استفاضة انظر «سراويل كاكية..».
٣٦) يقدم نورمان دانييل «العرب وأوربا العصور الوسطى» (لندن : لونجمان، ١٩٧٥) مسحا ممتازا لتاريخ الحروب واللاهوت والأدب.
٣٧) ألبير حورانى «الاسلام فى الفكر الأوروبى» (كمبريدج ، مطبوعات جامعة كمبريدج، ١٩٩١) ص ٢٨ - ٣٠.

وليس من الصعب أن نجد عناصر هذه الاستمرارية، فقد كانت الحروب مع العالم الاسلامى – من القرن الثامن حتى القرن السابع عشر – شاغلا رئيسيا لأوروبا المسيحية. وكانت الحروب الصليبية – التى بدأها فى القرن الحادى عشر البابا أوربان الثانى، نقطة تحديد رئيسية فى أوروبا العصور الوسطى. وفى شبه جزيرة ايبيريا انصهرت الدولة ذاتها وهويتها فى المعركة من أجل طرد المسلمين، وما أن استكملت هذه المعركة حتى تحولت ايديولوجية الهجوم العسكرى الدينى إلى غزو الأمريكتين. وكان هؤلاء (الفاتحين) يرون أنفسهم محاربين صليبيين، كما كان شأن أولئك الذين جاءوا بالمسيحية إلى دول البلطيق فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر. وفيما بعد – ومع تقدم العثمانيين فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر – كتب فصل جديد من العداء للمسلمين: ويستطيع المرء ان يقول ان هذه التجربة هى التى شكلت فى الواقع المواقف الأوروبية فى المقام الأول، تماما كما كان ظهور الامبراطورية المغولية هو الذى شكل الحساسيات الهندوسية. وكما بين نورمان دانييل شهدت هذه الفترة تحول الصورة الأولى للمسلم باعتباره Saracan [٣٨] إلى كلمة جديدة تغطى كل الأنواع هى كلمة «تركى». ونجد مثالا شهيرا لذلك فى «موعظة الحرب» بقلم مارتن لوثر، الذى كان يرى فى عام ١٥٢٩ أن الأتراك يحققون انذارات الكتاب المقدس بالعقاب الالهى، مثل الانذارات الخاصة بالطوفان وسدوم وعمورية [٣٩]. ومن أوسع المؤلفات انتشارا فى تلك الفترة كتاب بقلم بارثولوميو جيورجوفيتش الكروانى «محنة المسيحيين فى ظل الجزية وأسر الترك» (١٥٤٤) [٤٠]. وفى النمسا أخذ اليمين العنصرى بطلا له الكونت ارنست روديجر فون ستارهمبرج، قائد ڤيينا أثناء حصار عام ١٦٨٣ [٤١].

---

٣٨) ليس هناك أصل لغوى واضح لكلمة "Saracan". ويرى البعض أنها تشير إلى سكان سارة فى الكتاب المقدس، بينما يرى آخرون أنها تحريف يونانى لكلمة العربية «شرقى»، ومن الامكانات الأخرى أنها مشتقة من كلمة شركسى، وهى مجموعة عرقية ذات سجل عسكرى قوى.

٣٩) «عن الحرب ضد الأتراك»، «مارتن لوثر: كتابات سياسية مختارة» تحرير ج. م. بورتر (لانهام لندن . مطبوعات الجامعة الأمريكية، ١٩٨٨) ص ١٢٦.

٤٠) بول كولز «أثر العثمانيين على أوروبا» (لندن: تامبز وهدسون، ١٩٨٨) ص ١٤٥ - ١٤٨؛ انظر كذلك نورمان دانييل «العرب وأوروبا العصور الوسطى».

٤١) «لوموند»، ٩ ديسمبر ١٩٩٣.

وليس من الصعب أن نرى آثار هذه الحملات فى الثقافة الأوروبية الحديثة – فى الاستخدامات المهينة لكلمة «تركى» (بمعنى غبى) فى اللغة الهولندية، وفى التحذير الايطالى للأطفال غير المهذبين «ماما إى تركى» وتعبير marroquino، وفى الاحتفال بهزيمة المسلمين فى (الكرواسان) الفرنسى أو (الكيبفيرل) الفيينى [٤٢]، وفى أسماء البارات الانجليزية («رأس التركى») وكذلك فى الرمز القومى لاحدى مناطق أوروبا الناشئة، كورسيكا، التى اتخذت رمزا لها علم القرن الثامن عشر برأس مغربى، وهو نفسه مستعار من الحروب الصليبية [٤٣]. ومن المؤكد أن هذه الأفكار مطروحة فى الاستخدام الجارى، كتلك التغيرات – ذات الأهمية التاريخية المماثلة – التى تعبر عن قلق المسلمين من العداء المسيحى. لكن تحديد هذه البقايا والذكريات لايثبت استمرارية فى الثقافة أو السياسة، وبالأحرى لا يثبت أن من الممكن تفسير العداء المعاصر للمسلمين بعبارات من هذا الماضى. فثمة عديد من الاعتبارات – إلى جانب الشك فى الانتقال الأوتوماتيكى للثقافة وفى فعالية الجوهر النموذجى – توحى بغير ذلك. وفى المقام الأول فاذا نحن استقصينا القوالب التى وضع فيها المسلمون والعرب فسنجد أنها – ككثير من مثل هذه القوالب – متناقضة. وهكذا فإن الاسلام الذى يرتبط اليوم بالتقشف وانكار الماديات ظل طويلا يعتبر دينا للذة الحسية ومتعة الذكر – كما تعبر عنها صور «الحريم» و «السيراجليو». وبالمثل يمضى مفهوم العربى أو المسلم كمقاتل وعدوانى ونشط جنبا إلى جنب مع مفهوم المسلم باعتباره سلبيا فى الجوهر متقبلا ومذعنا لله. ومما يلفت النظر أن بريمو ليفى

---

٤٢) ومن الغريب أن من بين الاستعارات من العدو المسلم، تعبير السباب "cretin"، وهى بالطبع الكلمة التى تعنى المسيحى، وقد انتقلت إلى هذا الجانب كصفة. ومن التعبيرات الأخرى التى اتخذت مسيرة لغوية غريبة تعبير «كافر»: وهو فى الأصل الكلمة العربية التى تعنى غير المؤمن، التى عادت إلى الدخول فى اللغتين الهولندية والانجليزية عبر جنوب افريقيا، حيث كات عبارة سباب للسكان الأصليين والنتيجة هى أن أكثر كلمات سب المهاجرين المغاربة شيوعا فى لغة الحديث الهولندية اليوم هى Stumme Kaffir (كافرغبى). والكلمة الفرنسية giour التى تعنى جنديا من شمال افريقيا مستمدة من المصدر نفسه.

٤٣) فكرة المسلمين باعتبارهم لصوصا يهددون الساحل الكورسيكى – وخاصة منطقة سارتين، فكرة واسعة الانتشار. انظر دوروثى كاريجتون «جزيرة الجرانيت، صورة كورسيكا» (لندن: بنجوين، ١٩٧١)، ومع هذا فكما أوضحت (ص ١١٨) فإن «القرصنة فى افريقيا الشمالية ازدهرت فى هذه الفترة بالتحديد لأن الأوروبيين كانوا هم الذين يديرونها».

يسجل أنه فى معسكرات الاعتقال كان المعتقلون الذين تتحطم روحهم المعنوية يسمون «بالمسلمين» "[٤٤]". وثانياليس من الممكن التعميم عن خبرة الدول الغربية، خاصة إذا شملت الولايات المتحدة الأمريكية، فلأسباب تتعلق أولا بالموقع الجغرافى، ولكن أيضا باختلاف التجربة الامبريالية، يختلف دور المشاعر المعادية للمسلمين من بلد إلى آخر، فقد كانت دول شمال البحر المتوسط طيلة قرون أكثر تعرضا لهجوم المسلمين من دول شمال أوروبا وهكذا فإن الهجمات العربية الأولى والاحتلال، وكذلك تجربة ايطاليا التالية مع الهجمات البحرية العربية (التى تركزها كلمة "Saracen") لم تتكرر فى الشمال (والغريب أن المكان الآخر الوحيد الذى وجدت فيه هذه الصورة للعرب والمسلمين باعتبارهم قراصنة كان هو أمريكا الشمالية: فقد شكل الصدام بين السفن الأمريكية والسفن «البربرية» - أى الافريقية الشمالية - فى أوائل القرن التاسع عشر أساس جانب كبير من الصور اللاحقة، وليس أقلها فيما يتعلق بالقذافى). ويتضح تشوش هذه التهديدات وهويات المهددين من الاستخدام الواسع لكلمة «Moor» وهى تعبير رومانى سابق للاسلام أعطانا أيضا «Morocco» لكنه أصبح يجمع - كما فى حالة عطيل - بين الهوية الاسلامية والأصل الافريقى. وينبغى أن تضاف إلى هذه الاختلافات الأولى التجربة الاستعمارية، فبالنسبة لفرنسا كان اللقاء مع افريقيا الشمالية العربية المسلمة، الذى توجته صدمة الحرب الجزائرية فى ١٩٥٤ - ١٩٦٢ تجربة مشكّلة، وكانت لايطاليا تجربة أقل عنفا، لكنها هامة مع ذلك ، فى ليبيا، ولأسبانيا أيضا مواجهة كبرى مع العالم العربى، فى النزاع حول ايفنى والصحراء الغربية، وحتى يومنا هذا فى كويتا ومليلا. لكن هذا كله لم يكن سوى جانب واحد من مواجهات استعمارية كثيرة - خاصة مع ڤيتنام واثيوبيا (المسيحية) وأمريكا اللاتينية على التوالى.

أما فى حالة بريطانيا فقد كانت المواجهة مع العالم الاسلامى أقل أهمية: وان كان هناك احتلال مصر، ومقتل لورد غوردون على أيدى المهدويين «المتعصبين» فى

٤٤) «وكانت هذه الكلمة Musselmann ولا أدرى لماذا هى التى يستخدمها قدامى المعتقلين لوصف الضعفاء غير القادرين، المقضى عليهم بالاختيار» - بريمو ليفى «لو كان هذا انسانا، الهدنة» (لندن : كتب سفير، ١٩٨٧)، ص ٩٤.

السودان فى ١٨٨٥ . ولعل أكثر لقاءات بريطانيا مع العالم الاسلامى تأثيرا هى وجود مئات الآلاف من الجنود البريطانيين فى مصر أثناء الحرب العالمية الثانية، ومنه نشأ الكثير من العنصرية المعاصرة المعادية للعرب، لكن اللقاء مع المسلمين كان أقل أهمية لبريطانيا منه لفرنسا، فاللغة الفرنسية تحوى كثيرا من الكلمات المأخوذة عن تجربة شمال افريقيا، فى حين أن كثيرا من الكلمات «المسلمة» فى اللغة الانجليزية تأتى من المصطلحات الانجلو - هندية المستمدة من تجربة هندوسية فى غالبها والتى تلعب فيها الألفاظ الفارسية فى الهندوستانية دورا هاما. وفى جانب كبير من الفترة الامبريالية البريطانية كان أعداء آخرون هم الأكثر بروزا : القوميون الكاثوليك فى ايرلندا، المتمردون الهندوس فى الهند، الصهيونيون فى فلسطين، رجال العصابات اليونانيون الأرثوذكس فى قبرص، متمردو الماو ماو الوثنيون - المسيحيون فى كينيا، الشيوعيون الصينيون فى الملايو. وفى عديد من هذه السياقات - الهند فى خمسينات القرن الماضى، وفلسطين فى الاربعينات، والملايو وقبرص فى الخميسنات - لم يكن المسلمون هم العدو الرئيسى، بل كانوا إلى حد أو آخر حلفاء، أو على الأقل متعاونين جزئيا مع البريطانيين. وكانت النتيجة هى أن العداء للمسلمين بصفتهم هذه يلعب دورا أقل نسبيا فى القوالب الشعبية، وفى المظاهر العنصرية الأحدث عهدا، صحيح أن من عبارات السباب الجنوب آسيوية الرئيسية كلمة «باكى» أو باكستانى (ويغيب عمن يستخدمونها أن كلمة «باكى» فى اللغة الأردية، لغة الكثير من الباكستانيين، تعنى «النقى»)، لكن هذه تكاد تكون كلية نعتا عنصريا، يشير إلى لون البشرة والملابس ، ويطبق دون تمييز على الآسيويين الجنوبيين من أى دين سواء كانوا مسلمين أو هندوسيين أو مسيحيين أو بوذيين أوسيخ. وفى حالة الأمريكيين تكاد تكون الصور الوحيدة المتاحة عن المسلمين حتى الستينات هى صور الأفلام - ڤالنتينو فى دور شيخ العرب، والارهابيون الفلسطينيون فى فيلم الخروج. "٤٥" غير أنه ما أن بدأت مجموعة من النزاعات حتى تطورت

---

٤٥) عن هذه الخلفية الأمريكية انظر لورانس ميشالاك «قاس وغير عادى : الصور السلبية للعرب فى الثقافة الشعبية الأمريكية» اللجنة العربية الأمريكية لمناهضة التمييز، ورقة القضايا رقم ١٥ ، الطبعة الثالثة، واشنطون، ١٩٨٨ ؛ سها صباغ «الجنس والأكاذيب والقوالب»، اللجنة العربية - الأمريكية لمناهضة التمييز، ورقة القضايا رقم ٢٣، ١٩٩٠ .

عبارات سباب جديدة «خرقة الرأس أو فوطة الرأس»»، «چوكى الابل» فى تلميح إلى من يقيمون علاقات جنسية مع الابل وما إلى ذلك [٤٦].

وينبغى أن يضاف الى هذا – كتصحيح جزئى – التاريخ الفعلى للعلاقات بين الغرب والمسلمين طيلة القرن الماضى، وليس هذا تاريخ عداء متسق مستمر، فلدى الهولنديين على سبيل المثال تاريخ عداء متسق مستمر، فلدى الهولنديين على سبيل المثال تاريخ طويل من التحالف مع المغاربة ضد عدوهم المشترك؛ اسبانيا الكاثوليكية. وفى بولندا كان هناك أيضاً – قبل اختفاء الدولة فى تسعينات القرن الثامن عشر – تقاليد من التحالف مع العثمانيين ضد العدو المشترك، امبراطورية هابسبورج. وعادة ما يؤكد العداء المسيحى للمسلمين بالاشارة إلى استعادة اسبانيا التى تكللت بسقوط غرناطة فى عام ١٤٩٢. لكن هذه الدرجة من العداء كانت خاصة بالنظام الامبراطورى فى تلك الفترة، وتتناقض مع فترة سابقة من التسامح الأوسع داخل اسبانيا المسيحية. وتاريخ العلاقات الأوروبية مع الامبراطورية العثمانية فى القرن التاسع عشر هو تاريخ نزاع وتوافق معاً، وكثيرا ما شمل هذا الجانب الأخير تحالفات بين مختلف القوى الأوروبية واستانبول ضد قوى «مسيحية» أخرى – فرنسا النابليونية فى العقد الأول من القرن التاسع عشر، وبريطانيا فى ثلاثينات وخمسينات القرن الماضى، وألمانيا فيما بعد. وفى كلتا الحربين العالميتين كرس الخصوم الغربيون جهداً كبيرا لكسب المشاعر الاسلامية، على الأقل لأن المسلمين كانوا يشكلون نسبة كبيرة من الشعوب الخاضعة فى ثلاث حالات – بريطانيا وفرنسا وهولندا. وعلى سبيل المثال، قدم القيصر ويلهلم نفسه فى الحرب العالمية الأولى نصيرا للعالم الاسلامى، أما البريطانيون المستقرون فى مصر وشبه الجزيرة العربية فتحدثوا كثيرا عن أنهم «أصدقاء العرب» سواء فى تحالف الحرب العالمية الأولى ضد الأتراك أو فى صفقات السلاح فى الستينات وما بعدها. وفى كل فترة ما بعد عام ١٩٤٥ كان السجل مختلطا ففى الخمسينات والستينات أيد الغرب حكومات ملكية «اسلامية» مثل العربية السعودية ضد الخطر الأكبر المتمثل فى الحركات الاشتراكية والقومية والشيوعية فى

---

٤٦) يبدو أن تعبير «خرقة الرأس» قد نشأ فى العشرينات لوصف الطلاب الآسيويين الذين كانوا يرتدون العمامة فى جامعة كاليفورنيا، والذين كان يمكن أن يكونوا هندوسا أو سيخا أو مسلمين. «قاموس اكسفورد الانجليزى» الطبعة الثانية، المجلد ١٣، ص ١١٤.

العالم الثالث، وهى سياسة وصلت إلى ذروتها فى مساندة وكالة المخابرات المركزية القوية «للمجاهدين» الأفغان فى الثمانينات. والواقع أن ما حدث فى أفغانستان بعد عام يتناقض بشكل ما مع كل صورة «الغرب» المعادى بلا كلل للعالم الاسلامى.

وهذه التصحيحات قد تؤيد تحليلا لنمو المشاعر المعاصرة للمسلمين أكثر مشروطية من حيث البلد والزمن. وبالنسبة للعقد أو العقدين الماضيين نستطيع فى الواقع أن نميز لونين من العداء للمسلمين، يمكن أن يسميا عداء «استراتيجيا» وعداء «شعبويا». يرتبط أحدهما بقضايا الأمن - الأسلحة النووية، امدادت النفط الارهاب - فى حين يتعلق الآخر بوجود المسلمين داخل المجتمع الغربى - الهجرة والاستيعاب والعنصر والحجاب وما إلى ذلك. وقد يرتبط الأثنان معا فى «خطر» عام لازمنى، لكن عناصرهما مختلفة ، فالعداء الاستراتيجى للمسلمين يرجع إلى أوائل السبعينات، وهو فى المقام الأول نتيجة لارتفاعات أسعار الأوبك فى عام ١٩٧٣: فرغم أن هذه الزيادات لم تكن نتيجة ائتلاف اسلامى موحد (فالأوبك تضم فنزويلا) فقد أثارت رد فعل شمل العداء للمسلمين وما يرتبط به من عداوة عنصرية للعرب والايرانيين. وكان هذا صحيحا بوجه خاص فى الولايات المتحدة حيث تعرض ما كان يعد من قبل نظاما اقتصاديا مستقلا - للمرة الأولى - لشكل من أشكال الضغط الأجنبى، صور على أنه ابتزاز أو تهديد، ثم جاءت الثورة الإيرانية، وبالنسبة للولايات المتحدة بوجه خاص أزمة الرهائن، التى أكدت صورة الاسلامى المتعصب الارهابى : ولم تميز هذه البلاغيات بين الفرس والعرب. وجنبا إلى جنب مع هذا الذعر - المرتبط بالنفط والرهائن - جاء نشر مجموعة من التحيزات المعادية للعرب المنبثقة من النزاع العربى الاسرائيلى، وقد كانت هذه التحيزات ملموسة منذ الأربعينات ، لكنها أصبحت أكثر وضوحا منذ الستينات فصاعدا، وجزئيا نتيجة حرب ١٩٦٧ ، ثم نتيجة ظهور جناح ارهابى داخل الحركة الفلسطينية. ونفخت الصحف فى هذه القوالب، ولكن عززتها روايات مثل روايتى ليون أوريس «الخروج» و«الحاج» وأفلام. وفى الولايات المتحدة بوجه خاص نشأت تركيبة عربى - فارسى - مسلم - ارهابى خلال تقاطع هذه التأثيرات. ومع انتهاء الحرب الباردة كتب فصل آخر : وبدأنا نسمع كثيرا من الساسة يعلنون أن الولايات المتحدة الأمريكية تواجه الآن خطر القتالية الاسلامية، وتلقى هذا تأكيدا جزئيا من نزاع الخليج فى

١٩٩٠ - ١٩٩١ . وفى عام ١٩٩٠ ربط دان كويل نائب الرئيس الأمريكى فى خطاب له أمام تلاميذ أكاديمية أنابوليس التجربة الأصولية الاسلامية بالنازية والشيوعية. وأعلن بات بوكانان المرشح الجمهورى اليمينى فى الحملة الرئاسية عام ١٩٩٢ : «طيلة ألف عام دار الصراع حول مصير البشرية بين المسيحية والاسلام؛ وقد يكون الأمر كذلك ثانية فى القرن الحادى والعشرين لأنه فى الوقت الذى يذلنا فيه الشيعة يملأ اخوانهم فى الدين بلدان الغرب» «٤٧».

وضخمت التحليلات الصحفية كلا من القوة عبر التاريخية والحملة المنسقة على نطاق العالم: فمنذ الأسر الايرانى للعاملين الدبلوماسيين الأمريكيين فى عام ١٩٧٩ ، وعبر احتجاز الأمريكيين رهائنا فى لبنان، إلى نسف مركز التجارة العالمية فى نيويورك فى ١٩٩٣ ، بدا أن الخطر يزداد قربا، وقدم فيلم وثائقى تليفزيونى عرض فى ديسمبر ١٩٩٤ بعنوان «الجهاد فى أمريكا» صورة درامية للنزعة الاسلامية وهى تضرب مباشرة فى الولايات المتحدة الأمريكية «٤٨». وبلغ من قوة هذا القلق أنه حين انفجرت قنبلة خارج مبنى حكومى فى مدينة أوكلاهوما وقتلت المئات كانت الاستجابة المباشرة لكثير من معلقى وسائل الاعلام وللشرطة هى أن الانفجار من فعل ارهابيى الشرق الأوسط، وجرى البحث عن رجال دوى تقاطيع شرق أوسطية، وتحدث «خبراء» الارهاب فى تعاظم فى التليفزيون، وصدرت دعوات إلى هجمات وقائية ضد العرب والمسلمين «٤٩». وكان الجناة مجانين من نبت أمريكى.

---

٤٧) «الاسلام الصاعد قد يتغلب على الغرب» «نيوهامبشاير صانداى نيوز» ٢٠ أغسطس ١٩٨٩.

٤٨) وهكذا عنونت «الايكونومست» فى ٤ أبريل ١٩٩٢ مقالا عن ثلاث حركات اسلامية بعنوان «الاسلام يستأنف مسيرته». انظر كذلك شارلزكروثامر «هلال الأزمة الجديد: الانتفاضة العالمية»، «واشنطون بوست»، ٦ فبراير ١٩٩٠. وعزف الرئيس الفرنسى السابق چيسكار ديستان نغمة مماثلة فى أحاديثه فى الصحف الفرنسية : «الهجرة، الغزو»، «لوفيجارو مجازين» ٢١ سبتمبر ١٩٩١.

٤٩) لعرض الاستجابات المعادية للمسلمين لنسف مبنى أوكلاهوما انظر «الحكم المندفع يفزع العرب الأمريكيين» «انترناشيونال هيرالد تريبيون» ٢٥ أبريل ١٩٩٥، «چوكيات الابل يقتلون أطفالكم» «فيليچ ڤويس» ٢ مايو ١٩٩٥؛ «جهاد رجل واحد» «ذى ناشون» ١٥ مايو ١٩٩٥؛ «قصف مدينة أوكلاهوما: الجهاد الذى لم يكن» بقلم چيم نانريكاس «اكسترا!» يوليو أغسطس ١٩٩٥. ومن بين الحوادث الأخرى أن لاجئة عراقية تعيش فى مدينة اوكلاهوما - هى سهار الموساوى - فقدت وليدها بعد الهجوم على منزلها، وهاجم رجل يحمل بندقية مسجدا فى المدينة، وألقى القبض على مواطن أمريكى من أصل عربى يقيم منذ أمد طويل فى أوكلاهوما، وحقق معه بطريقة عدوانية بعد أن استقل الطائرة إلى لندن.

وتميزت ثقافة العداء للمسلمين فى الولايات المتحدة الأمريكية عنها فى أوروبا فى عديد من النواحى، فهى – من ناحية – لم تكن معنية إلى أى حد كبير بقضية الهجرة أو بخطر داخلى أو ديموجرافى على المجتمع الأمريكى، وذلك جزئيا بسبب الطابع المتنوع والمتعدد الثقافات، فإن المهاجرين الأسبان الكاثوليك هم الذين شغلوا هذا المكان فى الولايات المتحدة، وكان التركيز فى الولايات المتحدة على ما اعتبر مجموعة أخطار الأمن – القيود على امدادات النفط، وأخذ الرهائن، والارهاب – التى ظهرت من مجتمع الشرق الأوسط فى السبعينات والثمانينات، وفى أوروبا كانت هذه القضايا – رغم وجودها – أقل بروزا، فقد مثل عام ١٩٧٣ صدمة لأوروبا ولكن ليس بقدر ما مثله للولايات المتحدة، لأن أوروبا قد اعتمدت دائما على الواردات الأجنبية. وكان أثر أزمة الرهائن فى أوروبا أقل لأسباب وطنية واضحة، أما الارهاب فقد أثار القلق فعلا، لكن معنى الضعف النسبى للمشاعر الموالية لاسرائيل هو عدم وجود هذا الوسواس بشأن الارهاب الذى ساد الولايات المتحدة. وفضلا عن ذلك كانت للبلدان الأوروبية تجارب حديثة مع الارهاب ليست لها صلة بأى قوة اسلامية: البريطانيون مع جيش التحرير الايرلندى، والاسبان مع الباسك، والألمان مع مجموعة بادر – ماينهوف، والايطاليون مع الألوية الحمراء ونظائرها الفاشية، والفرنسيون مع منظمة الجيش السرى.

ومن المؤكد أن العداء الاستراتيجى للمسلمين كان موجودا فى أوروبا، سواء بسبب قرب البلدان الأوروبية من العالم الاسلامى، أو لأن أوروبا تقلد أمريكا فى كثير من «الموضات» الاستراتيجية. وهكذا قال السير الفريد شيرمان المستشار الشخصى السابق لمرجريت تاتشر فى مقال نشر فى عام ١٩٩٣ بعنوان «اندفاعة الاسلام الجديدة فى أوروبا».:

هناك خطر اسلامى على أوروبا المسيحية، وهو يتطور ومازال من الممكن وقفه، لكن سياسات الدول الغربية قد فعلت تقريبا كل ما هو ممكن لمساعدته على النمو. والعوامل التى خلقت هذا الخطر هى: ١ – سياسات الهجرة غير المسئولة تماما فى أوروبا الغربية والوسطى : التى خلقت بسرعة أقلية

تتزايد عداء تبلغ ١٥ مليون مسلم ٢ - إبعاد الجماعة الأوروبية لتركيا حيث رفضت جهود تركيا المخلصة للانضمام إلى الجماعة الاقتصادية الأوروبية، مما اضطرها عمليا إلى السعي إلى التوحد مع العالم الاسلامى الذى كانت تحاول الافلات منه ٣ - سياسة ألمانيا العدوانية فى البلقان، التى أريد منها تحطيم يوغوسلافيا وتشيكوسلوفاكيا وقهر صربيا وتحقيق الهيمنة فى المنطقة بمساعدة المجر ٤ - تأييد الفاتيكان لهذه السياسة ومغازلة البابا الملحة للدول العربية بغض النظر عن مصالح أقلياتها المسيحية ...ويدين النمو التدريجى للاستيطان الاسلامى لأوروبا الغربية والوسطى بالكثير لفقدان الاتجاه الاجتماعى والروحى هناك ... ومن العوامل الأخرى تدهور القيم المسيحية والغربية الذى سببه الجهل بالتاريخ الغربى، بما فيه خطر الاسلام. ومن حيث الجوهر فإن موالاة الاسلامية - شأنه شأن موالاة العالم الثالث (وحتى عهد قريب موالاة السوفييت - هى أعراض انهيار ايمان المثقفين والسياسيين فى الغرب بقيمهم »[٥٠].

وفى الاتجاه نفسه يكتب كلير هولينجورث، وهو مراسل دفاع بريطانى قديم، تحت عنوان «عقيدة مطلقة أخرى تسعى إلى التسلل إلى الغرب» يقول : تصبح الأصولية الاسلامية بسرعة الخطر الرئيسى على السلام والأمن العالميين فضلا عن كونها سببا للاضطرابات القومية المحلية من خلال الارهاب، انها قريبة من الخطر الذى أثارته النازية والفاشية فى الثلاثينات، ثم الشيوعية فى الخمسينات »[٥١].

---

٥٠) «نشرة معهد أورشليم للدفاع الغربى»، المجلد السادس، العدد الثالث، أكتوبر ١٩٩٣، نقلا عن «معلومات عن يوغوسلافيا»، ١٠ نوفمبر ١٩٩٣.
٥١) «انترناشيونال هيرالد تريبيون»، ٩ نوفمبر ١٩٩٣.

ودخل عامل مختلف تماما منذ منتصف الثمانينات مع ظهور مشاعر العداء للمسلمين كجزء من العداء للمهاجرين، والمشاعر العنصرية بشكل عام فى كثير من بلدان أوروبا الغربية مرتبطا بالتكهنات الانذراية عند انتهاء الحرب الباردة عن الخطر «الاسلامى» «٥٢». وهكذا ارتبط العداء الاستراتيجى للمسلمين فى أوروبا بالعداء الشعبى للمسلمين منذ منتصف الثمانينات فصاعدا. وغذى ذلك عدد من القضايا الخاصة التى تتعلق بالمهاجرين المسلمين: وكان من بينها النزاع الذى نشب فى فرنسا فى عام ١٩٨٩ وتكرر ثانية فى عام ١٩٩٤ حول حجاب الفتيات المسلمات فى المدارس («قضية الحجاب») «٥٣»، وحملة المنظمات الاسلامية فى بريطانيا احتجاجا على رواية سلمان رشدى «آيات شيطانية»، وبروز الأتراك كهدف للعنصرية فى ألمانيا. ولا شك أن أكثر حالات العداء للمسلمين حدة هى حالة فرنسا، حيث دعت «الجبهة الوطنية» اليمينية بزعامة لوبن صراحة إلى اعادة ما يصل إلى ٣ ملايين مهاجر من شمال افريقيا إلى أوطانهم، وأثارت مناخا عاما يسمح بالعنصرية المعادية للعرب«٥٤». وعلى سبيل المثال فاثناء انتخابات الرئاسة الفرنسية فى عام ١٩٩٥، التى حصل فيها لوبن على ١٥ فى المائة من الأصوات، أعرب أنصار لوبن صراحة عن أفكار معادية للعرب: فقالت امرأة فى الحادية والثلاثين لأحد الصحفيين «قال لى والدى: العرب أسوأ من الفئران». وهاجم آخر الطريقة التى يطلب بها من ينتمون الى افريقيا الشمالية الضمان الاجتماعى: «انهم فرنسيون حين يحصلون على اعانة البطالة، وعرب حين يسيئون السلوك» «٥٥». وأثناء أحد اجتماعات لوبن الانتخابية

---

٥٢) كريستوفر هاسباندر «يجب أن يطيعوا قوانيننا وعاداتنا»: «الجدال السياسى حول قابلية المسلمين للاستيعاب فى بريطانيا العظمى وفرنسا وهولندا» فى أليك هارجويفز وجيريمى ليمان (تحرير)، «العنصرية والعرقية والسياسة فى أوروبا المعاصرة» (ألدارشوت : ادوار يلجار، ١٩٩٥).

٥٣) «رسالة فرنسا غير المحجبة : لن تسمح بتعدد الثقافات»، «انترناشيونال هيرالد تريبيون» ٦ ديسمبر ١٩٩٥؛ ويناقش هارلم ديزاير «النجدة من العنصرية (باريس: كالمان ليفى ١٩٨٧) ص ٣٣ - ٣٤) العلاقات بين العنصرية والعداء للمسلمين فى فرنسا.

٥٤) كلمات السباب الفرنسية للعرب كثيرة: melon bicot وتعنى حرفيا «شمامة» (تلميحا للبلاهة و raton، الفأر و bougnoul والأسود crouille (عامية الفرقة الأجنبية مأخوذة عن التعبير العربى يا أخى) لكن بالتحديد تعنى شمال افريقى.

٥٥) «لوموند»، ٢٦ إبريل ١٩٩٥.

فى باريس ألقى حليقو الرأس بشاب مغربى فى التاسعة والعشرين يدعى ابراهيم بو عرام الى النهر وغرق : ورفض لوبن الاعتذار قائلاً ان مثل هذه الحوادث تقع فى أى مدينة كبيرة ، وانها ربما تكون قد نفذت فى عملية استفزاز ضد الجبهة الوطنية«٥٦» وبلغ العداء للعرب حد أن المتظاهرين اليمينيين كانوا يندوون بالمرشح المحافظ الرئيسى جاك شيراك هاتفين: «شيراك اذهب إلى مكة» «٥٧».

ومن اللافت للنظر كذلك أن اليمين العنصرى فى البلدان الأوروبية الأخرى جعل العداء للمسلمين بوجه خاص جانبا رئيسيا، ففى بلچيكا ألقى اليمينى الفلمنكى «فلامس ڤرونت» اللوم فى عجز الميزاية على «الوالو»* وعلى تكاليف الرعاية فى دعم الأسر المغربية ذات الأعداد الكبيرة من الأطفال، وفى السويد صرح زعيم الحزب الديمقراطى الجديد فى عام ١٩٩٣ بقوله: «يجب أن أعترف بأنه فى سويدى أنا لن تكون هناك كثير من المساجد»، وهو تصريح أعقبه بعد يومين حرق عمدى لأحد المساجد. وتساءل سياسى يمينى آخر هو ڤيڤيان فرانزين فى نفس الوقت: «كم سيمر من الوقت قبل أن يركع الأطفال السويديون فى مكة؟» وفى النمسا أبرز حزب الحرية الجديد، وبوجه خاص قائده چوتشن هايدر مخاطر الهجرة الواسعة وضياع الهوية النمساوية: وحذر فى رسالة بمناسبة العام الجديد ١٩٩٣ من أن التلاميذ النمساويين يفقدون ثقافتهم لأن الصلبان أزيلت من بعض فصول ڤيينا التى توجد فيها نسبة مئوية أعلى من المتوسط من الأطفال المسلمين.

ويمكن الاستشهاد بمشاعر معادية للمسلمين من هذا النوع من عديد من البلدان الأوروبية، حيث تعبر عما ظهر من سياسات عنصرية جديدة ومعادية للمهاجرين. وتكمن أسباب ذلك فى المقام الأول فى قضيتين بعيدتين عن الاسلام والمسلمين – الاضطراب الاجتماعى المنتشر الناشىء عن الكساد الاقتصادى، وبروز السخط المعادى للأجانب والمعادى «للملونين» الذى تركز فى كثير من الحالات على المسلمين. ولكن حتى هنا فإن من الصعب أن نفك تشابك العناصر المختلفة فى

---

٥٦) «انترناشيونال هيرالد تريبيون» ٣ مايو ١٩٩٥ .

٥٧) «لوموند» ٤ مايو ١٩٩٥ .

* شعب يقطن الأجزاء الجنوبية والجنوبية الشرقية من بلچيكا والمناطق الفرنسية المجاورة لها – المترجم.

التحيز. ففى بريطانيا واجه المهاجرون المسلمون العداء منذ أن بدأ وصول أول المسلمين – من اليمنيين والصوماليين – فى وقت الحرب العالمية الأولى تقريبا: وفى عام ١٩١٩ كانت هناك فتن واسعة معادية للعرب فى عدة موانىء بريطانية: لكن الألفاظ التى استخدمت لوصف هؤلاء العرب – البلاشفة، الايرلنديون، الزنوج – لم يكن لها طابع دينى خاص، وأكثر الألفاظ المستخدمة عنهم، lascar، هى كلمة أنجلو – هندية عامة تعنى بحارا آسيويا "٥٨". ومع الهجرة الواسعة للمسلمين من الهند وباكستان وبنجلاديش اكتسبت كلمة «Paki» استخداما واسعا فى بريطانيا، لكنها بدورها لم تكن دينية بالضرورة فى دلالتها. والواقع أن اتجاها ملموسا معاديا للمسلمين لم يظهر على مستوى الجماهير فى بريطانيا الا فى أواخر الثمانينات، وبوجه أخص مع قضية «آيات شيطانية» وحرب الخليج. وباختصار فقد ظهر العداء للمسلمين فى كل أنحاء أوروبا الغربية فى سياق عداء أوسع للأجانب وكساد اقتصادى: لقد كان مرتبطا بالسياق الخاص للمناقشة السياسية فى كل بلد، إلا أن له أيضا بعض الحدود. وكان هذا راجعا فى بعض الحالات إلى حقيقة أن هدف العداء الرئيسى لمجموعات اليمين المتطرف الأوروبية ظل هو اليهود، وفى هذا السياق اعتبر المسلمون على العكس ضحايا لمؤامرة صهيونية عارضة.

اسرائيل

ما من علاقة أكثر تعقدا واثارة للجدال من العلاقة بين العالم الاسلامى والعالم اليهودى، وفى المقام الأول بسبب ما حدث منذ هجرة اليهود الواسعة إلى اسرائيل فى أواخر القرن التاسع عشر واقامة دولة اسرائيل فى ١٩٤٨. وتبدو مذبحة تسعة وعشرين مسلما أثناء صلاتهم فى مسجد الخليل على يد المستوطن الارهابى الاسرائيلى باروخ جولدشتاين فى فبراير ١٩٩٤ مجرد تتويج لهذا التناحر. وهنا فى المقام الأول تسود الصور عن عداء أبدى عبر تاريخى فى كلا الجانبين. وبالنسبة للمسلمين تبدو الصورة واضحة بما يكفى: فالقرآن نفسه يقرر أن اليهود أعداء

---

٥٨) انظر كتابى «العرب فى المنفى، الجاليات اليمنية فى الحضر البريطانى» (لندن: آى بى توريس، ١٩٩٢)

للاسلام "٥٩" وهذا ما أكدته اقامة دولة اسرائيل واحتلالها لا للأراض العربية فحسب بل كذلك للمدن وأماكن العبادة الرئيسية فى العقيدة الاسلامية، فلا عجب - فيما يبدو - أن يكون الاسلامويون - بل فى الواقع المسلمون - قدر رأوا فى «الصهيونية» طيلة عقود، عنصرا رئيسيا فى المؤامرة المعادية للاسلام، وفى اسرائيل كيانا أقيمَ بهدف نزع ملكية المسلمين وقهرهم. ومن جانبهم يؤكد الساسة الاسرائيليون - خاصة من اليمين القومى (جوش أيمونيم) وإن لم يكونوا وحدهم فى ذلك - الخطر الذى يمثله الاسلام على اسرائيل واليهود عموما، ويصورون العرب على أنهم أعداء اسرائيل القدامى، الأمم، وبشكل أكثر تحديدا العماليق فى الكتاب المقدس. ويأمر الكتاب المقدس "٦٠" بابادة هؤلاء العماليق، تماما كما يشير بيت شعر كثيرا ما يردده المستوطنون القوميون فى الضفة الغربية إلى ضرورة القضاء على الأمم.

غير أن علاقة اليهود واليهودية بالاسلام كانت ومازالت أكثر تعقيدا مما قد يوحى به ذلك، فأولا ورغم أن الحجج عن التسامح الكامل للدول المسلمة مع اليهود مبالغ فيها فإن تاريخ العلاقات بين اليهود والمسلمين قبل تسعينات القرن الماضى لم يكن كله تناحرا، وسجل الدول الاسلامية تجاه اليهود هو - فى مجموعه - أفضل من سجل الدول المسيحية، وكان هذا أوضح ما يكون فى تقبل أعداد كبيرة من السفارديك الذين طردوا من اسبانيا. ومن جانبهم لم يكن الكتاب اليهود يميلون إلى التعبير عن عداء شديد للاسلام. ومع ظهور الصوفية اليهودية أو «الكابالية»، ظهر فعلا خيط من العداء للدين الاسلامى "٦١" كما يتضح فى كتابات ناخمونيديس فى

---

٥٩) «لتجدن أشد الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا» (سورة المائدة الآية ٨٥ القرآن الكريم، ترجمة وتعليق عبد الله يوسف على (لندن : المؤسسة الاسلامية، ٩١٩٧٥ ص ٢٦٨.

٦٠) الخروج ١٧ : ١٤ - ١٦ والتثنية ٢٥ : ١٧ - ١٩.

٦١) على عكس التيار الرئيسى لليهودية الذى يؤكد المصير المقدر يؤكد الكابالا أن البشر يمكن أن يساعدوا الرب ثم يسرعون بالفداء بأعمالهم. وتقول جوش ايمونيم وماير كاهانا انه بطرد العرب من أرض اسرائيل وعدم الانسحاب من بوصة واحدة من الأرض اليهودية، يمكن ان يقال ان اليهود ينفذون فعل الله. ومثل هذا الفعل قد يدمر المؤمن الورع الذى يؤديه. ومن الشخصيات الرئيسية هنا شمشون الذى تردد أنه قال «لتمت نفسى مع الفلسطينيين». وفى أعقاب مذبحه الخليل هلل لجولد شتاين بشكل واسع باعتباره «شمشون» جديد. ومن الألقاب الأخرى التى أضفيت عليه «كندى» و «مارتن لوثر كنج» («ذى اندبندنت»، ٢٨ فبراير ١٩٩٤).

القرن الثالث عشر. وقد انتقد الكاتب الأندلسي ميمون اليهود الذين درسوا الاسلام لكنه ميز بين المسيحية - التي هي نوع من الوثنية - والاسلام الذي ليس كذلك. وكان هو نفسه يستشهد بالنصوص الاسلامية باحترام، وعمل طبيبا شخصيا لصلاح الدين القائد الكردي الاسلامي الذي طرد الصليبيين من القدس «٦٢». غير أن من الممكن أن نقول ان الكتاب اليهود كانوا - حتى ظهور الصهيونية - أكثر انشغالا بالمسيحية منهم بالاسلام «٦٣». وحتى حين بدأت الحركة الصهيونية لم يكن الشاغل الرئيسي للصهيونيين هو العالم الاسلامي وانما الدول الأوروبية نظرا لظهور الفاشية. ولم يصبح العالم العربي موضع مواجهة واضحة في أعين اليهود الا بعد عام ١٩٤٨، وعندئذ لم يكن يعتبر عدوا لأنه مسلم بقدر ما لأنه «الأمم». وكانت الدول العربية - مثل مصر عبد الناصر - تشّبه في البلاغيات الاسرائيلية بألمانيا التهلرية، وتعتبر قوة سياسية أخرى عازمة على تدمير اليهود.

ومن المؤكد أنه كانت هناك عناصر من العنصرية والتحيز المعادي للعرب - وبالتالي المعادي للمسلمين - في اسرائيل قبل عام ١٩٤٨، فمنذ ثمانينات القرن الماضي كانوا يشيرون إلى السكان المحليين بعبارات مهينة مثل «حمير» وما الى ذلك «٦٤». ويحوي مشروع الحركة الصهيونية ذاته صراحة ابعاد السكان العرب المحليين (وجزء منهم مسيحيون) من أراضيهم، وبذا يحوي - ضمنا على الأقل انكارا عنصريا لحقوقهم وانسانيتهم المشتركة. ومن ثم فقد كان شعار «أرض دون شعب لشعب دون أرض» معاديا للفلسطينيين. وقال الشاعر الصهيوني القديم بين يهودا «كم هي جميلة اسرائيل دون عرب»، لكن الايديولوجية الصهيونية لم تكن بعد معادية للمسلمين بشكل محدد أو أساسي: فقد كان الاتجاه الايديولوجي الرئيسي للمستوطنين الأوروبيين الذين جاءوا إلى اسرائيل هو أنهم - بالاضافة الى كونهم ممثلين للشعب اليهودي - طليعة للحضارة الأوروبية ضد البرابرة والأهالي الذين وجدوهم في فلسطين، ولم يكن موقفهم في هذا مختلفا بشكل ملحوظ عن

---

٦٢) اسرائيل شاحاك «التاريخ اليهودي، الدين اليهودي. وزن ثلاثة آلاف عام» (لندن : مطبوعات بلوتو، ١٩٩٤)، ص ٩٨.

٦٣) المصدر السابق.

٦٤) معلومات من اسرائيل شاحاك.

بقية الاستعماريين الأوروبيين البيض فى العالم الثالث. وتعنى هذه الغطرسة «الحضارية» كذلك تحيزا كبيرا لاضد العرب وحدهم بل كذلك ضد اليهود الشرقيين، الذين كانوا يعتبرون غير متحضرين ولا يفضلون العرب كثيرا. ويبين عرض لعداء الأشكينازى لليهود الشرقيين هذا الأمر بجلاء: «شاعت مجموعة بأسرها من مصطلحات الاهانة العنصرية لليهود الشرقيين: «الخمينيين» والرعاع (أسافف) والغوغاء (بيريونيم) والكتل (أفحا). والسفاحين المغاربة (موروكو ساكين) وسكان الكهوف (شلوهيم) والوثنيين (أدقداى اليليم) و المتهوسين (بابى سالى). ويهدد موردخاى جور، المرشح العمالى ورئيس الاركان السابق، مجموعة مشاغبة من اليهود الشرقيين المؤيدين لليكود قائلا «سننكحكم كما نكحنا العرب فى حرب الأيام الستة»[٦٥]. واستخدم تعبير «أقودا أراقيت» (ويعنى حرفيا العمل العربى) للتعبير عن العمل المهمل أو دون المستوى، وما من شيء يمكن أن يكون أكثر دلالة من استخدام كلمة «أراقيت» (عربى) للاشارة إلى اليهود الشرقيين. وقد دخل تعبير «شلوهيم» (سكان الكهوف» الاستخدام العام فى الخمسينات كسباب اشكنازى للمهاجرين اليهود المغاربة، الذين زعم أنهم كانوا يسكنون الكهوف فى موطنهم الأصلى. وعلى العكس كان الصهيونيون الأوائل يشيرون إلى العرب بأكثر كلمات السباب شيوعا فى العبرية وهى: فريك، الكلمة اليديشية التى تعنى كل من يرتدى الزى الأوروبى ، ولما كان اليهود يرتدون رداءهم الأسود «الكابوتا» والطبقات المتعلمة العربية ترتدى الملابس الغربية فقد شبه العرب بمجتمع الأمم المسيحى [٦٦].

ومن ثم فقد كان العداء للعرب والمسلمين يمتزج ببلاغيات أوسع من العداء للأمم عموما، ولمن نشأوا فى المجتمع العربى سواء كانوا مسلمين أو مسيحيين أو يهودا، ولم يتطور العداء للعرب / المسلمين إلا فيما بعد، فى أعقاب حرب ١٩٦٧ ،

---

٦٥) كين براون «الحديد والملك : الليكود واليهود الشرقيون» تقارير الشرق الأوسط، المجلد ١٣ ، العدد : مايو ١٩٩٣.

٦٦) اشتهر عن الشاعر العبرى حاييم ناحمان (توفى فى ١٩٣٤) قوله : «أكره العرب لأنهم يذكرونى بالفرنجة» وهو قول كثيرا ما استشهد به مناضلو حركة الفهود السوداء السيفارديم ضد الاشكيناز لكن الكثيرين يشكون فى صحة نسبة هذا القول وأنا أدين بالشكر لاسرائيل شاهاك وأودى أديف على ايضاح هذه النقطة.

وبدرجة أكبر فى أعقاب الثورة الايرانية، فبعد عام ١٩٦٧ واحتلال اسرائيل للضفة الغربية وغزة ،ظهر تيار أقوى من التشدد النشط والقومى تمثل فى المستوطنين وفى حركة جوش أمونيم التى أصبح لها نفوذها. وفى هذا السياق بدأ الحاخامات الأرثوذكس يقدمون تبريرا دينيا - مستخدمين عناصرا موجودة فى التقاليد اليهودية - لاحتلال الضفة الغربية والتشريد العنيف للعرب. وفى عام ١٩٦٨ كتب صمويل ديرليش رئيس حاخامات الجيش الاسرائيلى للجنود يقول ان «تدمير العماليق» ميتزڤاه (واجب دينى) سجله الكتاب المقدس، وحين احتج بعض الضباط كتب أربعون حاخاما آخر يدافعون عن ديرليش ويقولون ان تصريحه يتفق مع «الهالاخاه»، التقاليد القانونية اليهودية (٦٧). وفى الوقت نفسه - وخاصة منذ منتصف السبعينات - أخذ اليمين الدينى - «الهاريدم» (٦٨) يلعب دوراهاما فى السياسة الاسرائيلية، ويروج لموقف أكثر عدوانية وتحيزا نحو غير اليهود عموما بما فيهم المسلمون. وتعقد هذا التحول الداخلى فى السياسة الاسرائيلية نتيجة أحداث خارجية - انتصار الثورة الايرانية فى عام ١٩٧٩ بعدائها الواضح لوجود اسرائيل ذاته، وظهور حركة شيعية موالية لإيران فى لبنان منذ عام ١٩٨٢، وظهور حركة المقاومة الاسلامية (حماس) بين الفلسطينيين. وبحلول أواخر الثمانينات وأوائل التسعينات بدا وكأن اسرائيل محاصرة فى معركة حامية مع العالم الاسلامى، وهى نظرة أسرع كثير من الاسلامويين - وقد انتشوا برؤاهم عن عداء صهيونى ويهودى عالمى للاسلام - بتأكيدها.

غير أن أكثر اتجاهات معاداة العرب تطرفا يتمثل فى حركة الحاخام مائير كاهانا وحركته «كاخ» التى شغلت مكانا قتاليا عنيفا فى السياسة الاسرائيلية منذ أوائل السبعينات حتى اغتيال كاهانا فى عام ١٩٩٠. وقد دعا كاهانا الى قراءة قتالية

---

٦٧) لويس مارمون «تدمير العماليق»، «التقرير السياسى عن اسرائيل وفلسطين» (باريس)، العدد ١٢٩، ديسمبر ١٩٨٦.

٦٨) تعنى «الهاريد» حرفيا الخائف، وبالتالى «من يراعى الدين».

للتلمود و «الهالاخاه، وبمقتضى هذه القراءة يدعى اليهود إلى محاربة غير اليهود وكذلك محاربة أولئك اليهود الذين اصطبغوا بصبغة «الأمم» و «الهلينية» ممن لا يتفقون معه «٦٩». ومن الأفكار الرئيسية فى رسالته الدعوة إلى ابعاد كل العرب بالقوة عن اسرائيل «٧٠». وأراد كاهانا اصدار قانون يحرم على أى يهودى المعاشرة الجنسية لغير يهودى، وينكر على كل من هو غير يهودى الجنسية الاسرائيلية. «أعطونى السلطة لكى أتعامل معهم [العرب] مرة والى الأبد»، هكذا أعلن فى اجتماع لمؤيديه فى القدس عام ١٩٨٩، بعد هجوم فلسطينى على حافلة قتل فيه ستة عشر شخصا، وذكر أن مؤيديه ردوا هاتفين «الموت للعرب وأصدقائهم اليساريين [اليهود]» «٧١». وكانت بلاغيات كاهانا واضحة وحاقدة ومنذرة.

العرب سرطان، سرطان، سرطان وسطنا. ولكن لا يوجد رجل واحد مستعد لأن يقف ويقولها... إننى أقول لكم ما يفكر فيه كل منكم فى أعماق قلبه: ليس هناك سوى حل واحد، ولاحل آخر، لاحل جزئى: أيها العرب أخرجوا! أخرجوا! ... ولا تسألونى كيف ... دعونى أكون وزيرا للدفاع شهرين ولن تجدوا صرصارا واحدا هنا! إننى أعدكم بإرض اسرائيل نظيفة ! أعطونى السلطة لكى أتعامل معهم ! «٧٢».

وفى هذا السياق أصبح انتشار البلاغيات المعادية صراحة للعرب وللمسلمين

---

٦٩) يرى كاهانا أن العرب «عدو يتسلط عليه الحقد على اليهود، عدو تمتلىء كل ثقافته وتقاليده بالقسوة الشريرة البربرية على الآخرين وعلى نفسه ... عدو حدثنا الكتاب المقدس بالفعل عن أصله» «ذى جويش بريس» ٢ مارس ١٩٩٠.

٧٠) «ذى جويش بريس»، ١٢ يناير ١٩٩٠.

٧١) روبرت فريدمان «النبى الزائف: الحاخام مائر كاهانا – من مرشد لمكتب التحقيقات الفيدرالية إلى عضو فى الكنيسيت» (نيويورك : كتب لورانس هيل، ١٩٩٠) ص ٢٩٠.

٧٢) يهود سبرنيزاك «صعود اليمين الجذرى الاسرائيلي» (اكسفورد، مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٩١) وكان كاهانا يعبر عن آرائه في عموده المنتظم في صحيفة «جويش بريس» التى تصدر من نيويورك، انظر كذلك حديثه مع رافائيل ميرجوي «آيات الله الاسرائيليون : مائير كاهانا واليمين المتطرف في اسرائيل» (لندن: كتب الساقي، ١٩٨٧).

أكبر في اسرائيل، وخاصة بين مستوطنى الضفة الغربية وأحزاب اليمين القومى والديني. ومن النصوص التى كثيرا ما يستشهد بها المستوطنون الآيات ٥ - ٩ من المزمور ١٤٩ : «تنويهات الله فى أفواههم وسيف ذو حدين في يدهم، ليصنعوا نقمة فى الأمم وتأديبات فى الشعوب، لأسر ملوكهم بقيود وشرفائهم بكبول من حديد». وتفسر هذه الكلمات بشكل واسع باعتبار أنها تضفى الشرعية على هجمات المستوطنين على العرب المحليين، وتجد أكثر تعبيراتها الدارجة فى الشعارات المنقوشة على الجدران: «الأبله وحده هو الذى لا يقتل عربيا» و«الموت للعرب»، و«فلنفرم العـرب» إلخ «٧٣» ... وفى جنازة باروخ جولدشتاين صرح أحد الحاخامات بقوله : «ان مليون عربى لا يساوون قلامة ظفر يهودى» «٧٤» . وتجد مثل هذه المواقف بين المستوطنين المتشددين مواقف مماثلة فى المؤسسة الدينية، وخاصة بين الحاخامات العاملين كهنة فى الجيش والمرتبطين بمنظمات المستوطنين وأحزابهم. وهكذا ففى يوليو ١٩٩٣ دعا الحاخام موردخاى يديديا واينر رئيس اللجنة العامة للدفاع عن الكرامة الإنسانية الحكومة إلى السماح باستخدام أعضاء العرب الذين يقتلون فى الانتفاضة فى زرع الأعضاء، حتى يمكن الاستغناء عن الحاجة الى انتزاع هذه الأعضاء من اليهود، لأن مثل هذا الانتزاع يعتبر محظورا فى ظل القانون اليهودى الأرثوذكسى «٧٥». وقبل ذلك فى العام نفسه أعرب أوفاديا يوسف، وهو حاخام يرأس حزب «شاس» الدينى، عن آرائه بوضوح حين قال فى موعظة ان «العرب أسوأ من الحيوانات المتوحشة». وهذه المواقف - وان لم تكن سمة لتصريحات معظم الساسة الاسرائيليين - إلا أنها مواقف أقلية كبيرة فى اسرائيل تشعر بوضوح أنها تستطيع أن تنطق بمثل هذه الأفكار وتنشرها دون خوف من معارضة قانونية أو سياسية.

وأولئك الذين ينشرون معاداة المسلمين فى اسرائيل المعاصرة، وفى الأقسام المرتبطة بها فى الدياسبورا، يسرعون هم أنفسهم باللجوء إلى حجج عن نزاع دائم

٧٣) نقلا عن اسرائيل شاهاك «التقرير رقم ١٣٠»، ١٠ ديسمبر ١٩٩٣.
٧٤) ذاع تأييد المستوطنين لجولدشتاين بشكل واسع فى وقت جريمته. وصرح مستوطن لأحد الصحفيين بقوله «الاسلام هو سم البشرية ... ليس هذا قتلا بل ثأرا» («هم يكرهوننا، ونحن نكرههم» «انترناشيونال هيرالد تريبيون» ٢٨ فبراير ١٩٩٤).
٧٥) «يوروشاليم»، ٣٠ يوليو ١٩٩٣، ترجمها اسرائيل شاهاك.

أبدى بين العالم المسلم والعالم اليهودى. وهم يستطيعون فى ذلك أن يجدوا بسهولة أفكارا ورموزا تدعم حجتهم فى أيام الكتاب المقدس والتاريخ اللاحق. وفى منظورهم - كما رأينا - أن الفلسطينيين، والعرب فى مجموعهم، وفى الواقع الكثيرين فى العالم الاسلامى، يعتبرون اليهود أعداء للإسلام. لكن هذا يعمىّ الطريقة التى تطور بها الاستخدام المعاصر للبلاغيات المعادية للمسلمين، ويشوه التاريخ الطويل والأكثر تنوعا للعلاقات بين اليهود والمسلمين. ويعكس الشكل المعاصر للعداء اليهودى للعالم العربى والاسلامى، والعداء المقابل لليهود وفى كثير من الحالات للسامية فى العالم العربى والاسلامى، فى المقام الأول تاريخا حديثا ومعاصرا، وليس بعثا لنزاع عتيق ما. وهكذا يهاجم الفلسطينيون فى بلاغيات الاسرائيليين اليمنيين باعتبارهم «هتلريين» أو صورا حديثة من الفلاحين الأوكرانيين بقيادة شيميلنيسكى الذين قتلوا اليهود فى القرن السابع عشر، أكثر من كونهم جزءا من خطر اسلامى أبدى ما«٧٦». وتكمن أصول أشد عنصرية معادية للعرب - عنصرية كاهانا - فى السياسة العنصرية المستقطبة فى نيويورك، فى مزيج من أفكار مواجهة معادية للنازية ومعادية للسود، أكثر منها فى أى اشتباك محدد مع العالم العربى أو الاسلامى، فالعرب فى بلاغيات كاهانا ليسوا سوى آخر حملة لقب «عدو اليهود». وتكمن المصادر الشرق أوسطية لهذه المواجهة فى التاريخ الحديث، فى أعمال وايزمان وبن جوريون، بلفورويبل، عبد الناصر والخمينى، لا فى بعث للعماليق أو ماهية ايديولوجية تلمودية، فالعداء للمسلمين فى اسرائيل - كما فى غيرها - هو ايديولوجية مشروطة «ذرائعية».

خـــاتـــمـــة

لا يسمح هذا المسح التمهيدى - التخطيطى وغير الكامل بالضرورة - بأى تحليل سهل لمولد العداء للمسلمين أو مضمونه أو أثره، كما لا يسمح بالرضا عن انتشار هذه الايديولوجية المعاصرة واستخداماتها متعددة الوجوه. وبمعنى ما فإن

---

٧٦) ندد باروخ جولد شتاين فى حديث مع الاذاعة الاسرائيلية قبل وفاته بعدة أسابيع «بالعدو العربى النازى، الذى يسعى إلى مهاجمة أى يهودى لمجرد أنه يهودى فى أرض اسرائيل».

الجدال حول المولد والشكل الايديولوچيين عديم الصلة بالقضية السياسية والإنسانية الأكثر الحاحا، ألا وهى انتشار هذا التحيز المرتبط بغيره من تحيزات العنصر أو الجناح أو الحزب، فى مثل هذا العدد الكبير من البلدان. ولا يمكن لأحد يستقصى هذه الظاهرة، والسهولة التى تردد فيها وتوشى فى الصحف بأسرها فى خطاب سياسى يتراوح بين أكثر الخطابات ابتذالا و أكثرها «جدية»، إلا أن يشعر بالقلق والخزى.

غير أنه قد يكون من المناسب - كجزء من الاستجابه لها وتحليل علاقتها بأشكال العنصرية الأخرى - أن نقترح بعض الاستخلاصات التحليلية، وأولها هو أنه وان كانت التركات التاريخية تلعب بالتأكيد دورا - فى البلقان وفى الهند وفى المجتمع الغربى وفى اسرائيل - فإنها لا يمكن أن تفسر انتشار العداء للمسلمين اليوم، فما علينا تفسيره - كما فى كل الأفكار والرواسب الثقافية - هو انبعاثها وإعادة صياغتها وانتشارها فى السياقات المعاصرة.

وثانيا من الممكن بالتأكيد أن نحدد مجموعة من قضايا العداء للمسلمين الجوهرية التى توجد فى مختلف السياقات؛ فالارهاب، والتوسع الديموجرافى، والتطويق الاستراتيچى، وقهر المرأة والقذارة شواغل مشتركة ، لكن هذا لا يثبت وجود عداء واحد للمسلمين بل بالأحرى يوحى بكيفية انتشار أفكار أخرى وفرتها وسائل الاعلام الدولية إلى جانب الأفكار التى ولدت فى سياق محدد.

وثالثا، ودون أن نسلم بادعاء أن العداء للمسلمين يجد تبريره فيما فعله بعض / كل المسلمين فإن من المناسب أن نحدد الطرق التى أسهم بها البعض فى العالم الاسلامى فى هذه الظاهرة. فقد ادعى الاسلامويون تجانس الاسلام وما يمثله من تحد، ومثل هذه الادعاءات تبدو متفقة مع الاتهامات التى يوجهها خصوم الاسلام. وبالمثل فإن من يعارضون الحركات الاسلاموية فى الحاضر، أو القوى الاسلامية الامبراطوية فى الماضى، يميلون الى ترديد واستبطان بلاغيات خصومهم، ونستطيع أن نعيد صياغة عبارة لريچيه دوبريه ونقول «الاسلام قد أضفى طابعا اسلاميا على العداء للاسلام». وقد كان كل من تقديس الأيقونات فى الامبراطورية البيزنطية، وتطور مذهب الحرب المقدسة المسيحى مثلين لهذه الآلية، التى تعمل اليوم فى تحول

الهندوسية، وفى خرافة الاسلام كبديل للشيوعية فى تهديد الغرب، وفى تجسيد «الاسلام» فى الخطابات الغربية.

ورابعا ليس العداء للمسلمين - فى أى من هذه الحالات - هو السمة المحددة للايديولوچية أو النزاع الذى ينشر فيه، إنه يرتبط بقضايا أخرى - قضايا العرقية واللون والنزاعات بين الطوائف والفساد الادارى والنزاع بين الدول - ويتوقف إلى حد كبير على تقدم هذه العمليات والنزاعات الأخرى. ومثل هذا التحليل للعداء للمسلمين باعتباره «شبه ايديولوچية» قد لا يكون عزاء كبيرا لمن هم موضع هذا التحيز، إلا أنه قد يسهم فى صياغة ردعليه فضلا عن فهم القضايا الأوسع، قضايا التحيزو العنصرية والعرقية فى العالم المعاصر. وإذا نحن أعدنا صياغة سؤال ماوتسى توغ الشهير «من أين تأتى الأفكار الصحيحة» ؟» نستطيع أن نسأل «من أى تأتى الأفكار غير الصحيحة؟» ويبدو أن الاجابة في هذه الحالة هى أنها لا تأتى من نموذج أصلى تاريخى ثابت متكرر، ولا من ماهية المجتمع الغربى أو المسيحى أو غير المسلم، وإنما من مجموعة من الظروف الوطنية المعاصرة، يستند فيها الساسة وشركاؤهم الايديولوچيون إلى أفكار موجودة فى التاريخ، أو فى خطابات دول أخرى من أجل غاياتهم هم الجارية والمحددة. وما ينبغى التصدى له هو هذه الغايات وليس انتشار مؤامرة عالمية معادية للمسلمين.



خـــاتـــمـــة

"الاستشراق" ونقاده

من أكثر القضايا اثارة للجدال فى تحليل الشرق الأوسط المعاصر قضية «الاستشراق»، مسألة ما إذا كانت الكتابات الغربية عن المنطقة طيلة القرن أو القرنين الماضيين ومازالت مشوهة بمجموعة من التحيزات نشأت عن تصورات مسبقة أوروبية وامبراطورية. وليست هذه قضية بدأ باثارتها الاسلامويون، لكنها قضية تبنوها طواعية فى استخدامهم لتعابير مستمدة من الجدال - «المركزية الأوروبية» و «المركزية العرقية» و «الاستشراق» ذاته - لنقد الأفكار أو التحليلات التى لا يتفقون معها. كما يمضى الجدال حول الاستشراق إلى قلب الجدال حول الاسلام، إذ تكمن خلفه المسألة الأوسع؛ مسألة أى مجموعة من التعبيرات والنظريات العامة والقيم ينبغى أن نعتمدها عند تناول مجتمعات الشرق الأوسط، ومن ثم فإن فك تشابكات المناقشات حول الاستشراق قد يفيد لافى ايضاح بعض قضايا المنهج فحسب؛ أى كيف نحلل، بل كذلك فى القاء الضوء على المسألة الأكثر رئيسية بالنسبة لهذا الكتاب فى مجموعه، أى شرح الشرق الأوسط المعاصر وبدرجة لا تقل الحركات الاسلاموية التى ولّدها.

ومن ثم يثير موضوع الاستشراق جدالا واسعا ومستمرا أسهم فيه كثير من الكتاب[1]، وكمدخل للموضوع أود أن أبين كيف اقتربت أنا شخصيا من دراسة الشرق الأوسط، لا لكى أفرض نفسى على الآخرين وإنما لأوضح موقفى.

---

١) من بين المناقشات الأخرى: برنارد لويس «مسألة الاستشراق»، «نيويورك ريڤيو أوف بوكز» ٢٤ يوليو ١٩٨٢ ورد سعيد عليه، «نيو يورك ريڤو أوف بوكز» ١٢ أغسطس ١٩٨٢، لاتاميني وروث فرانكينبورج «تحدى الاستشراق»، «ايكونومى آند سوسيتى»، المجلد ١٤، العدد ٢، بريان تيرنر «من الاستشراق الى السوسيولوچيا العالمية»، «سوسيولوچى»، نوفمبر ١٩٨٩، صادق جلال العظم «الاستشراق والاستشراق المضاد» «خامسين» العدد ٨، ١٩٨١، ادوارد سعيد «اعادة التفكير فى الاستشراق»، «تقارير الشرق الأوسط»، المجلد ١٨، العدد ١، ١٩٨٨، ادوار سعيد «الاستشراق وما بعده» حديث «راديكال فيلوسوفى ٦٣»، ربيع ١٩٩٣، اعجاز أحمد «فى النظرية» (لندن، كتب ڤيرسو، ١٩٩٢)، الفصل الخامس.

ونقطة البدء لدى هى ايمان – حذر لكنه قاطع – بصحة العلم الاجتماعى عموما، وفروع هذا العلم – التاريخ، السوسيولوچيا، السياسة، الاقتصاد، العلاقات الدولية، القانون، ومااليها – التى شكلتها المقولات التحليلية والنظرية العامة، مستقلة عن البيانات والأوضاع المحددة [٢]. وأنا لا أعتنق فكرة النظرة «العلمية» الصارمة للعلوم الاجتماعية والإنسانية، إذا أريد بذلك شىء لا يعتمد الا على التحديد الكمى أو التنبؤ أو المنهجية أو الافتراضات التى يزعم أنها دقيقة، فالكثير من هذه النظرة مبتذل وهمى عقيم. غير أنى أعتقد أن من الممكن الحديث عن «علم اجتماعى»، بمعنى فضفاض أكثر مقارنه وتاريخية، معنى لاتزاح فيه الأحكام الكيفية وقضايا القيم تحت السجادة، وإنما تطرح صراحة، وتخضع للعقل والنقد، والجدل. ومن هذا المنظور أقترب من دراسة الشرق الأوسط، ومن الجدال الحديث حول مسألة الاستشراق. وهكذا فليس شاغلى الأول هو قضية المنهجية أو النهج باعتبارها هذا، ولا تشعبات الخطاب والايديولوچية فتلك مسائل مهمة بقدر ما تتصل بشاغلى الأول: وهو تحليل بلدان الشرق الأوسط ذاتها. وكما سيتضح، فإنى أتمسك بنظرة ما قبل الحداثة التى يفترض الآن أنها قد أصبحت عتيقة، وهى نظرة ترى أن هناك ما هو واقع، وأن مهمة المفاهيم والنظريات هى تحليل هذا الواقع، وأن الحكم على كفاءتها وقيمتها يقاس فى المقام الأول بمدى تفسيرها له. فتلك هى قبيلتى، «بنى تنوير»، أو ما يمكن أن يسمى سلالة عقلانية التنوير، وكما هو الشأن فى معظم الانتماءات القبلية فحين أرى مدى خطورة العالم خارج انتمائى لا أعتزم التخلى عنه.

وهذا نهج به افتراض ملازم ضد معاملة أى منطقة أو ثقافة أو شعب باعتباره خاصا أو فريدا. ومن ثم فإننى أبدأ – فيما يتعلق بدراسات المناطق عموما والشرق الأوسط بوجه خاص – من مجموعة من المبادئ التحليلية والمعيارية – وأتساءل إلى أى حد يمكن لها أن تساعد فى القاء الضوء على المجتمعات المعنية. وأنا لا أؤمن بأن من الممكن تناول أى مجتمع – فى الشرق الأوسط أو فى غيره – بالبدء من هذا

---

٢) لشرح هذا النهج، انظر س. رايت ميلز «الخيال السسيولوچى» (اكسفورد، مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٥٩)؛ إ. هـ. كار «ماهو التاريخ؟». هارموندوبرث : بنجوين، ١٩٦٧)؛ إ. ج. ويلمرز «التجريبية المتسقة : نقد علم زائف» (هيميل همبتيد: برينتيس – هول، ١٩٧٣).

المجتمع وحده، وبرسم تاريخه أو قيمه أو خصائصه بمعزل عن المجتمعات الأخرى. وفضلا عن ذلك فإننى أرفض فكرة البدء من خصوصية مفترضة ما، مستمدة من الدين أو الفضيلة السياسية أو القومية أو أى شيء آخر، فليست هناك قوميات خاصة، أو رسالات خالدة، أو كائنات غامضة لا تعرف، ولا شياطين خاصة - مالم يثبت ذلك، وعلى أساس المعايير الكلية. وقد تكون للتحليل المقارن مخاطره، لكنه يبدو أساسيا لا لمعرفة ما تتقاسمه المجتمعات فحسب، بل كذلك لطرح المسائل النظرية التى قد تتجاهلها دراسة الخاص، ومن هنا فإن من شأنه التوصل إلى تحديد له ما يبرره لما هو خصوصى أو أصيل "[٣]".

وثانيا فقد شكّلنى سياق تكوينى الفكرى، فقد وصلت إلى دراسة الشرق الأوسط فى وقت معين وعبر مسارات محددة. فكطالب فى الستينات فى مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية فى لندن، اهتممت بالطريقة التى تشكلت بها مجتمعات الشرق الأوسط وتأثرت بالسيطرة الخارجية، التى لازال من الممكن - دون مبالغة كبيرة أن تسمى الامبريالية، وأشكال مقاومتها التى تطورت على أساس قومى وبعبارات اجتماعية، والطرق التى أثرت بها العوامل الاقتصادية والاجتماعية - وليس أقلها العوامل الطبقية - على هذه المجتمعات. وقد كان الشرق الأوسط فى هذا السياق جزءا من نمط أوسع من ثورة العالم الثالث التى لم تجر فحسب فى الجزائر بعد ١٩٥٤، وفى العراق فى ١٩٥٨، وفى اليمن فى ١٩٦٢، وفى فلسطين بعد ١٩٦٧، بل كذلك فى كوبا وجنوب افريقيا وفيتنام. وكان للماركسية - بمعنى واسع - نفوذ كبير هنا، لكن الماركسية - كما أوضحت مناقشات تلك الفترة جيدا - لم تكن تقدم مجموعة من الاجابات بقدر ما تقدم اطارا يمكن فيه بحث هذه المسائل "[٤]" فقد سمحت الماركسية بمواقف متباينة مثلا عن الناصرية والصهيونية. ومع تطور الجدال حول الامبريالية - متمثلا فى أعمال الراحل بيل وارين - الذى أثر علينا جميعا ممن درسوا عليه فى مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية - أصبح

---

٣) انظر فى الفصل الأول محاولة لتحديد ما هو خاص وما ليس خاصا فى الشرق الأوسط.
٤) لمناقشة بعض هذه القضايا انظر اسهامى فى «التحليل الطبقى» فى چون اسبوسيتو (تحرير) «دائرة معارف اكسفورد عن العالم الاسلامى الحديث» (اكسفورد:مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٩٥).

واضحا أنه ليست هناك اجابات بسيطة عن الدور الذى تلعبه السيطرة الأجنبية، وبالأحرى مشكلة كيفية التصدى للقضايا التى تطرحها النظم الجديدة فى الشرق الأوسط"[٥]. وقادنى هذا الطريق إلى تركيز دراستى على أربع عمليات خاصة، أثرت كل منها على الأخرى، لكنها بحكم أنها تعتبر جزءا من صورة اقليمية أوسع، لا تمارس ادعاء متميزا أو احتكاريا. وهذه العمليات الأربع هى: تطور نظام حكم الشاه ثم الاطاحة به، والثورة المصرية فى ١٩٥٢ وآثارها، ونمو حركة المقاومة الوطنية الفلسطينية ثم ظهور تسوية الدولتين مع اسرائيل فيما بعد، وثورات جنوب شبه الجزيرة العربية ونظم ما بعد الثورة فى اليمن الشمالى واليمن الجنوبى"[٦]. وبمعنى ما فإن جدول أعمال الستينات هذا هو الذى شغل تحليلى للمنطقة. والأسئلة التى يمكن أن أطرحها هى كيف تبقى أشكال السيطرة، وكيف ولماذا تجرى مقاومتها، ولماذا تعجز الدول عن الاحتفاظ بالسيطرة، وكيف ينجح من يصلون إلى السلطة أو يفشلون فى بناء نظم داخلية ودولية بديلة ،وقد ارتكبت كثيرا من الأخطاء لكن بوسعى أيضا أن أقول ان بعض تحليلاتى صمدت لمحك الزمن، وكانت اسهاما فى فهم هذه المسائل، وعلى الآخرين – وخاصة أولئك الذين شاركوا بشكل مباشر فى هبات الشرق الأوسط – أن يقدموا تقييماتهم.

وثالثا أود أن أضيف ملحوظة أكثر شخصية، لكنها يمكن من بعض النواحى أن تكون كلية: وأعنى أصلى الشخصى، فقد ولدت، وتربيت إلى حد كبير، فى أيرلندا، وهى بلد توجد فيه كذلك بعض القضايا المطروحة فى السياسة والتطور الاجتماعى فى الشرق الأوسط المعاصر. وأنا أحس بالشك الشديد فى أولئك الذين يعتقدون أن معرفة القضية الايرلندية فى ذاتها، أو أى «مسألة» أخرى سواء كانت فلسطين أو كشمير، تؤهل المرء لأن يصدر حكما فى سياق مختلف، وعدد ليس

---

٥) بيل وارين «الامبريالية، رائدة الرأسمالية» (لندن : كتب ڤرسو، ١٩٨٠)، ورغم بعض المبالغة فى حجته فإن قضية وارين تقف كقوة تصحح الكتابات السائدة «المناهضة للامبريالية»، سواء من حيث التحليل الموضوعى أو من حيث اتجاهها الرافض بشكل قاطع للنسبية أو للنغمات الزاعقة. ولو عاش وارين ليشهد مد ما بعد الحداثة ويلتقى بمد نقاد الامبريالية ذوى نزعة «مادون الاستهلاك» فإن بوسع المرء أن يتصور ماذا كان يمكن أن يكون رده.

٦) كان هذا الموضوع الأخير هو موضوع كتابى «شبه الجزيرة العربية دون سلاطين» (هاريوندزويرث: بنجوين، ١٩٧٤).

بالقليل من الناس — وبينهم أناس يتسمون بالحكمة تماما فى نواح أخرى — قد وقعوا فى هذا الشرك[٧] لكنى أعتقد أن هناك دائرة من القضايا التى ظهرت فى تاريخ ايرلندا فى القرن أو القرنين الماضيين تخدم بالتأكيد فى ضبط هوائيات المرء حين يتناول الشرق الأوسط. ومن بين هذه القضايا الدور — المدمّر والمشكّل — للسيطرة والاستيطان الأجنبى، والأوهام والأباطيل القومية، والدور التقسيمى للولاءات السياسية القائمة على الدين، والأساطير الموهنة للخلاص عن طريق الكفاح المسلح وحده، والعلاقة غير الميسورة للهوية القومية والدينية بالحقوق الديمقراطية وحقوق الجنسين، ومصاعب التنمية حين تقطع الروابط مع العالم الخارجى، ومآزق وآلام الانفصال والوحدة القومية. ان جرعة طيبة من التاريخ الايرلندى المعاصر تدفع المرء إلى التشكك فى كثير من البلاغيات التى تصدر عن السيد والمسود على السواء، وليس أقلها شأنا ادعاءات الكهنة، لقد فشلت ايديولوچيات الهيمنة والتحديث الاجبارى والتنمية التى يوجهها السوق فى أيرلندا كما فشلت فى كثير من أنحاء الشرق الأوسط، غير أن نقد الامبريالية يحتاج على الأقل أن يقترن بقدر من التحفظ بشأن معظم الاستراتيچيات التى تعلن للتغلب عليها، وقدر من الحذر من عبارات أولئك الذين يشار إليهم فى نظرية الخطاب باسم «التابع».

الجدال حول الاستشراق

كجزء من التغيرات السياسية والفكرية فى الستينات تطور جدال حول دراسة الشرق الأوسط، وبشكل أعم نقد للتيار الرئيسى لكتابات العلم الاجتماعى عن العالم الثالث، من منظور يسارى و «مناهض للامبريالية» عموما، ركز على علاقته بالسلطة والتبعية[٨]. ومن أكثر الكتابات شمولا فى هذا الشأن كتابات مكسيم رودنسون، الذى يعد نقده للكتابات الأوروبية عن الشرق الأوسط الأكثر اتزانا وتبحرا. ونقد الاستشراق سابق كثيرا على صدور كتاب ادوار سعيد فى عام ١٩٧٨ والحق أنه

---

٧) انظر بقلمى «رسالة من ديلن»، «MERIP» (تقارير الشرق الأوسط) العدد ١٥٤، سبتمبر أكتوبر ١٩٨٨.

٨) انظر بين كثير من الأمثلة چيمس بتراس «السياسة والبنية الاجتماعية فى أمريكا اللاتينية» («مونثلى ريڤيو»). نيويورك ولندن، ١٩٧٠) الجزء السادس «نقد دراسات أمريكا اللاتينية»» وروبرت أردوس «الامبريالية والتخلف، قراءة» (لندن، مطبوعات مونثلى ريفيو، ١٩٧٠).

اذا نظرنا إلى أنواع الكتابات التى كان ينتجها الأكاديميون وغيرهم فى العقدين السابقين فإن كتاب سعيد يمكن أن يعتبر نهاية – وإلى حد كبير نفيا – لكيان سابق من الجدال والعمل، أثارت الكثير منه الحرب فى ڤيتنام والهبات الأوسع فى العالم الثالث فى ذلك الحين [٩] وقد اندرج فى هذا الجدال السابق وبدأ جدالا جديدا فى آن واحد، لأنه إذا كان الكثير من العمل السابق قد صدر فى إطار عبارات ماركسية عموما، وقدم نقدا كليا، فإن كتاب سعيد الذى يتحاشى التحليل المادى – قد سعى إلى تطبيق منهجية النقد الأدبى، وتقديم تحليل نوعى لشئ يدعى «الشرق». وكانت النتيجة هى إن قضية الاستشراق – كما نوقشت فى العالم الأنجلوسكسونى طيلة نحو عقدين – قد عبئت فى خطوط قتال واضحة نسبيا، أصبحت الآن مألوفة لجمهور واسع، فمن ناحية قدم كتاب ادوارد سعيد «الاستشراق» الذى صدر فى عام ١٩٧٨ نقدا شاملا للكتابات الغربية – وخاصة الانجليزية والفرنسية والأمريكية – عن الشرق الأوسط، يمتد من القرن الثامن عشر حتى يومنا الحالى، ويشمل الأدب والتاريخ والعلوم السياسية وغيرها. وتحت تأثير كتاب سعيد ظهرت دائرة من الأعمال نظرت إلى الكتابات الأكاديمية وغيرها من الكتابات عن المنطقة باعتبار أنها تعكس المركزية الأوروبية، وأنها امبريالية وعنصرية وماهوية وما الى ذلك. ومن الناحية الأخرى انبرى عدد من الكتاب عن المنطقة، وأبرزهم برنارد لويس، لهجوم سعيد، ودعوا الى نهج يندرج – بدرجة أو أخرى – فى فئة «الاستشراق»[١٠].

ويسعى نقد سعيد، الى جانب وصف كيان من الكتابات «بالاستشراق»، الى ربطها بنظريات الخطاب والسلطة، وخاصة فى أعمال ميشيل فوكو. وداخل هذا النهج يكون الاستشراق خطابا للسيطرة، ونتاجا لاخضاع أوروبا للشرق الأوسط، وأداة

---

٩) بالنسبة للعمل النقدى السابق للاستشراق بصفته هذه انظر أنور عبد الملك «الاستشراق في أزمة»، «ديوچينس»، ٤٤، شتاء ١٩٨٣؛ بربان تيرز «ماركس ونهاية الاستشراق» (لندن : آلين و أونومين، ١٩٧٨)؛ والمقالات الواردة فى كتاب مكسيم رودنسون «الماركسية والعالم الاسلامى» (الأصل الفرنسى، باريس: سوى، ١٩٧٢؛ الطبعة الانجليزية، لندن مطبوعات زد، ١٩٧٩). وبالنسبة للمناقشات التالية انظر مكسيم رودنسون «أوروبا وصوفية الاسلام» (لندن، مطبوعات جامعة واشنطون، ١٩٩١) والبيرحورانى «الاسلام فى الفكر الأوروبى» (كمبريدج، مطبوعات جامعة كمبريدج، ١٩٩١).

١٠) بالسبة للويس انظر الحاشية رقم ١.

لهذا الاخضاع فى آن واحد. ويمكن فهم أفكاره الأساسية بهذا المنشأ والوظيفة، فهى تنكر ثقافة وتاريخ الشعوب الخاضعة، وتتجاهل عملية المقاومة التى ولدتها هذه الشعوب ردا على السيطرة، وأفكار الاستشراق أداة فى هذا المشروع للسيطرة أو الامبريالية، واذا كان سعيد يركز بوجه خاص على التشوهات التى فرضت على شعبه - الفلسطينيين - فقد وضع نقدا أوسع للكتابات عن الشرق الأوسط بل فى الواقع عن العالم الثالث بأسره، مستمدا من منظور فوكو النقدى هذا(١١).

تقييم : تحليل «الخطاب» وحدوده

تفجر هذا الجدال الآن ما يقرب من عشرين عاما، وولد كثيرا من الكلمات والحرارة، ولم يخمد بأى حال، على الأقل نتيجة للتطورات الفكرية منذ منتصف السبعينات. واذا كان «المستشرقون» فيما يبدو قد لقوا الدعم من ظهور الحركات التقليدية والسلفية فى المنطقة - وعلى الخصوص فى شكل الثورة الايرانية - التى تدعو الى الايمان بوجود اسلام شامل ومحدد ولا يتغير شديد الشبه بايمانهم فان السعيديين قد تعززوا بنمو ما بعد الحداثة داخل الدوائر الأكاديمية، بتحليلها للخطاب والذاتية. ولقى نقد سعيد الدعم من جيل جديد من الباحثين تأثروا بالمادية التاريخية والتاريخ الاجتماعى والاقتصادى، وبموقف أكثر مرونة من الخطاب والزمن والدين فى الشرق الأوسط، ولهذا الكيان الأخير من الباحثين نقاط بدء نظرية مختلفة عن سعيد، لكنهم يتقاسمون ابتعادا مشتركا عن نهج «الاستشراق» القائمة(١٢).

وربما يكون قد اتضح أن موقفى لايندرج فى المعسكر المناصر لسعيد ولا فى المعسكر المناصر للويس، وذلك جزئيا لأسباب شخصية: فسعيد صديقى، وهو رجل يتمتع بشجاعة فكرية وسياسية نموذجية، وكان لويس مدرسا فى مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية حين كنت طالبا بها - وقد تعلمت الكثير منه، ومن بين كتاباته

---

١١) يضع كتابه «الثقافة والامبريالية» (لندن: شاتو ورندوس، ١٩٩٣) الكتابات عن الشرق الأوسط فى سياق ثقافى أوسع كثيرا، ولاستعراض نقدى لاستخدامه لفوكو، انظر اعجاز أحمد، الحاشية ١.

١٢) انظر بين كتابات أخرى سلسلة المقالات التى نشرت فى «ذى ريفيو أو فى ذى ميديل ايست ستاديز» (لندن): وبوجه خاص روجر أوين «الشرق الأوسط فى القرن الثامن عشر - مجتمع «اسلامى» يأفل: نقد كتاب جيب وبوين «المجتمع الاسلامى والغرب»، «ريفيو، العدد١، ١٩٧٥.

الكثير مما استفدت منه وأحترمه. لكن هناك سببين آخرين أكثر عمومية لرفضى الانطواء مع أحد جانبى هذا الجدال. الأول سبب محدد هو أن كليهما لا يشفيان غليلنا فيما حددت أنه المهمة الفكرية الأساسية، ألا وهى تحليل المجتمعات المعنية، فقد تجنب لويس الكتابة عن جوهر مجتمعات الشرق الأوسط بعد كتابه «ظهور تركيا الحديثة» فى عام ١٩٦١، وحتى هذا الكتاب كان يعيبه بشكل غريب عجزه فيما يتعلق بالاقتصاد"[١٣]". وركز سعيد على الخطابت عن المنطقة وليس على المجتمعات أو السياسة ذاتها"[١٤]". والسبب الثانى هو أنه من حيث الأسس المنهجية فان كلا من لويس وسعيد معرضان للنقد، بل انهما فى بعض النواحى شديدا التشابه : فكل منهما يعطى الأولوية لما يمكن أن يسمى (داخل أطر نظرية مختلفة) الايديولوجية أو الخطاب أو الثقافة السياسية. واذا كان المستشرقون يفعلون ذلك باضفاء أولوية سببية على اللغة والموقف والدوجما الدينية فان أنصار ما بعد الحداثة يفعلون ذلك بوضع نقدهم وبنائهم لبديل عند نفس المستوى الخطابى. وبالنسبة لأى منهما لا يأتى فى البداية أبدا تحليل ما يحدث فعلا فى هذه المجتمعات - كشئ متميز عما يقوله الناس أو يكتبونه عنه. وبالأحرى تحليل صعوبات وخيارات مشاريع التحرر. ومن ثم لا أستطيع أن أشاطر الافتراضات المنهجية والاستقطاب المضلل، ولا المرارة الشخصية غير اللازمة أبدا التى اتسم بها الجدال العلنى حول هذه المسألة.

ويزيد من صواب الاحتفاظ بقدر من الابتعاد أن هذا الجدال يشمل - عند

---

١٣) تستند شهرته الى كتابين سابقين يتسمان بنطاق وتبحر كبيرين «العرب فى التاريخ» (١٩٥١) و«ظهور تركيا الحديثة» (١٩٦١). وكانت كتاباته اللاحقة تقريبا عن كتابات ومواقف وأفكار الناس فى الشرق الأوسط، وتستند دائما الى بحث جيد لكنها تعجز عن تحليل المجتمعات أو السياسات المعنية. وهكذا فان كتابه عن العنصر والعبودية («العنصر واللون فى الاسلام» ١٩٧١، الذى أعيد اصداره فى شكل أكبر بعنوان «العنصر والعبودية فى الشرق الأوسط» ١٩٩٠) هو عرض للمواقف والأنماط، ولا يقول لنا الكثير عن المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية للعبودية، ويبدو - كما هو الشأن دائما - خاليا من المقارنة: فالمقارنة الوحيدة مع الولايات المتحدة الأمريكية اشارات عارضة الى الموقف، ومقارناته مع البرازيل تأتى فحسب فى شكل اقتباسات من كتاب آخرين. وتعكس كتاباته الأخرى «الشرق الأوسط والغرب» (١٦٦٣) و «اكتشاف المسلمين لأوروبا» (١٩٨٢) و «السامية والعداء للسامية» (١٩٨٦) التفافا مماثلا، منهجيا وفكريا فى آن واحد. والاستثناء الوحيد هو بحثه «الحشاشون» (١٩٦٨).

١٤) فكتابه «تغطية الاسلام» (وهو أقل كتبه تنويرا) نقد ساذج للتغطية الصحفية للثورة الايرانية ويتواطأ مع (الاستشراق) فى عنوانه ذاته أما المسألة الفلسطينية، فهو عن المواقف والوعى والبلاغيات والهوية والخطاب وليس عن الوقائع.

الفحص الأوثق - أربع مسائل مختلفة على الأقل، اثنتان منهما هما اللتان يمكن أن تتعنيانا هنا. الأولى هى الجدال حول كيفية تقييم الكتابات عن الشرق الأوسط، وكيف يمكن الكتابة عن المجتمعات المعنية، والقضية الثانية - وهى ليست بأى حال قاصرة على الشرق الأوسط - هى قضية المنهجية فى التحليل الاجتماعى، وبشكل أكثر تحديدا النزاع بين فلسفتين للمعرفة، منهج تقليدى يقوم على اللغة والثقافة مستمد من الدراسات الكلاسيكية، مقابل منهج نقدى للكتابة والخطاب يستند الى ما بعد الحداثة، وفى حالة سعيد الى بعض القراءات لفوكو بوجه خاص [١٥]. وليس ثمة سبب على الاطلاق لأن يدور الجدال حول هذه القضية الثانية - وهى بذاتها صحيحة تماما - بالنظر بوجه خاص الى الشرق الأوسط، فثمة اسئلة أكثر عمومية مطروحة، وعلى الأقل لأن هناك فى هذه الحالة - كما أشرنا - كثيرا من الأرض المشتركة بين معسكرى الجدال حول «الاستشراق». والقضية الثالثة التى تخضب الجدال بأسره هى المسألة العربية - الاسرائيلية، بما يصحبها من اتهامات عن الأصل العربى والتحيز السياسى، وخيالات عن المؤامرة الصهيونية من ناحية وعن «هوس» القومية العربية من ناحية أخرى. ويبدو أن كلا من «الصهيونيين» وخصومهم يعتقد أن اتخاذ موقف فى هذا النزاع ينتج مزايا تحليلية بل فى الواقع أخلاقية. وهو أمر أنكره للأسباب التى سبق ذكرها. **فلا صهيون ولا فلسطين يضفى أى ميزة ابستمولوجية أو أخلاقية**. وأخيرا كانت هناك جرعة شديدة من الخصومة والتعصب الأكاديمى الانفعالى من نوع ليس خاصا بالولايات المتحدة وثقافتها الأكاديمية والفكرية لكنه شديد الوضوح فيها. ويمكننا أن نرى ذلك فى الجدالات حول قضايا مثل الحرب الباردة والعلاقات الارمنية - التركية، والعلاقة بين الجنسين وبين العناصر فى العلم الاجتماعى: وهذه الضغينة نفسها قد تفشت فى الجدال حول الاستشراق وشوشته. وما آمل أن أفعله هنا هو أن أنحى القضيتين الأخيرتين من هذه القضايا الأربع جانبا، وأحاول التركيز على القضيتين الأوليين وفك تشابكاتهما، وأعنى مسألة تحليل الشرق الأوسط ونظريات المعرفة المتباينة المتضمنة.

---

١٥) لاستخدام مختلف لفوكو يربط الخطاب والرمز ربطا أوثق بالهياكل المادية للسلطة انظر سمير الخليل «جمهورية الخوف» » (لندن: هاتشنسون / راديوس، ١٩٨٩).

مكونات «الاستشراق»

قد يكون من المناسب - قبل الدخول فى نقد سعيد - أن ألخص بايجاز بعض القضايا الرئيسية لهذا الكيان من الكتابات الذى يوصف «بالاستشراق»[١٦]. وستستخدم الكلمة هنا بمعنى واسع فيما يتعلق بالعلوم الاجتماعية، لكنها ستستبعد الأنواع الأخرى - الأدبية والفنية وكتب الرحلات - التى يشملها نقد سعيد. ويمكن أن نصف «الاستشراق» بأنه نهج ازاء الشرق الأوسط، وبشكل خاص ازاء العالم العربى، يقوم على عدة قضايا عامة. الأولى هى أن دراسة المنطقة تتطلب - ويمكن الى حد كبير أن تنظم من خلال - دراسة لغاتها وكتاباتها. وهذا بالطبع ركيزة رئيسية للدراسات الكلاسيكية عن الاغريق وروما، وطبق على الكثير فى الشرق الأوسط بطريقة اشتقاقية. وقد يبدو أن بعضا من هذه الفكرة يكمن خلف استخدام كلمة «مستعرب»، وهو تعبير آخذه على أنه يعنى أنه إذا كان امرؤ ما قد مضى الى حد تعلم العربية فان هذا الجهد لابد له - بذاته تقريبا - أن يؤهله لأن يدلى ببيانات معقولة عن المجتمع و السياسة العربية، أو حتى أن يفهم شيئا يسمى «العقل العربى»، وترتبط بهذا حجة - طورها لفيف من المعلقين - تقول ان دراسة اللغة طريق الى دراسة الافكار السياسية والاجتماعية. وترى أن بحث جذور الكلمات أو معانيها الأصلية وسيلة للتوصل الى فهم ما تعنيه لشعوب الشرق الأوسط، وللمعانى المختلفة التى تعطى للكلمات فى الاطارين الاسلامى والغربى.

غير أن العنصر الثانى - ولعله الأكثر أهمية - فى هذا النهج هو قضية الدين الاسلامى، أو كما يقال بشكل واسع «الاسلام». فالاسلام - معرفاً بنصوصه وتقاليده الكلاسيكية - لا يفترض أنه مجرد ظاهرة تسود كل جوانب الحياة فى الشرق الأوسط بل متغيرا مستقلا، عنصرا تفسيريا. وهكذا فان هناك سوسيولوجيا الاسلام، وعالم الاسلام، والمدينة الاسلامية ، والاسلام والجنون، والاسلام والجنس،

---

١٦) يعرض سعيد ثلاثة تعاريف لتعبير «الاستشراق» فى مقدمة كتابه (ص ص ٢ - ٤). وكما سأبين فيما بعد فان هناك صعوبات فى افتراض هذه المقولة العامة فى أى من التعريفات الثلاث، وأنا آخذ هنا تعريفا أدنى يتصل بعمل العلم الاجتماعى، أو بالاحرىً العمل الذى يرادله أن يدور حول مجتمع الشرق الأوسط.

والاسلام والرأسمالية وأشياء كثيرة من هذا القبيل (ليس هناك مدخل فى «دائرة المعارف الاسلامية» عن الاسلام والخمر، ولكن ربما كان ينبغى أن يوجد نظرا للأهمية التى كانت لها دائما - ولا تزال - فى حياة الشعوب المسلمة)[١٧]. والمجلدات ذات الصلة تحمل عنوان «تاريخ كمبريدج للاسلام»، والمرجع ذو الصلة عنوان «دائرة المعارف الاسلامية». وكثير من القضايا الأخرى تشرح بالرجوع الى ما يقدم على أنه التقاليد الاسلامية أو «المجتمع الاسلامى»: فالأفتقار الى طبقة المنظمين، وهشاشة الديمقراطية، والعداء لاسرائيل، وعدم أمن الحدود، والرفض الظاهر للحداثة، واللاعقلانية، والقسوة وحتى الارهاب، كل هذه السمات التى تسم سياسة الشرق الأوسط تربط «باسلام» لا زمنى، أو إن لم يكن «فبالعقل العربى».

ويقال ان لهذه الفعالية الدائمة لشئ يدعونه الاسلام أثر آخر، فالركيزة الثالثة للموقف الاستشراقى تركز على الصعوبة ، أو حتى الاستحالة، المفترضة للتغير، وخاصة التغير فى اتجاه ليبرالى وعلمانى، فى اثر ما يمكن أن يطلق عليه بعبارات عامة ديمقراطيات الغرب العقلانية. وأولئك الذين يتصورون أنهم يرون تقدما ينحون جانبا باعتبارهم مثاليين، أوحمقى، ويعتبر التكرار اللازمنى للممارسة والايمان الاسلاميين تفسيرا لعدم قدرة هذه العمليات على الاستمرار. وتجسد ملاحظة چيب أن العلماء الاجتماعيين عند تطبيق مفاهيمهم على الشرق الأوسط، يتخذون نهجا شبيها بنهج والت ديزنى هذه النظرة، فكل شئ - مثل أفلام الرسوم المتحركة - لا زمنى، راكد، أو - اذا أثير ابن خلدون - دائرى. والواقع أن وظيفة تعلم لغات الشرق الأوسط هى التمكن من رفع ستار، ومن ثم رؤية العالم الغامض - وغير المتغير - من خلفه.

وقد أثرت هنا ثلاث قضايا عامة تسود الكثير من كتابات الباحثين فى الغرب عن الشرق الأوسط - اللغة والدين والتغير التاريخى على التوالى - وقد قال الكثيرون - ومن بينهم لويس - ان هذه الفكرة عن وجود كيان استشراقى من الكتابات هى ذاتها ابتداع جدالى، ورجل من القش اخترعه سعيد وغيره. وهناك أسباب - بل

---

١٧) يمكن للمرء أن يوصى بأنبذة شيراز وعرقى تركيا وايران، وبراندى باكو وكثير غيرها.

وكثير منها – للشك فى تحليل سعيد لكننى أقول ان قراءة الكثير من الكتابات عن التاريخ والمجتمع والسياسة فى المنطقة تحفل بالشواهد على أن مثل هذه الأفكار تتردد وتتكرر فى تحليل ولغة كثير من الكتاب، وبالقدر الأكبر فى مؤلفات لويس ذاته، القيّمة فى بعض النواحى الأخرى. وهكذا فان كتابه «اللغة السياسية للاسلام»[١٨] – وهو مسح ذكى ومستنير للمصطلحات فى اللغات الفارسية والتركية والعربية طيلة عدة قرون – يظل فى النهاية غير مرض، فالمقدمة الكامنة خلفه هى ادعاء أن المعانى الأصلية للكلمات قد شكلت معناها واستخدامها اللاحقين، وأنه داخل البلدان الاسلامية – أو كما دعاها مرارا وبشكل له دلالته «أرض الاسلام»[١٩] – فان الأصول الدينية للكلمات تحدد الفكر السياسى الى حد بالغ. فما لدينا هو كلية (totality) مفردة شاملة تماما، ودائمة على ما يبدو. وهكذا فبعد تأكيد المحددات الاشتقاقية (etymological) يمضى لويس ليقول ضمنا ان أفراد كل البلدان الاسلامية ينبغى أن يعاملوا كشئ واحد. وفى احدى الحالات ينتقل من القول ان الدول الاسلامية تتعاون دوليا الى عبارات عن «الشعوب الاسلامية»، وكأن ما ينطبق على الحكام ينطبق على المحكومين، وكأن ما يحدث فى بلد ما يمكن أن يمد ليشمل بلدانا أخرى[٢٠]. وعنوان الكتاب ذاته يثير التساؤلات بقدر ما، الى أى حد يمكن لمفردات سياسية أن تستمد من الدين، والى أى حد يمكن أن تكون هناك مجموعة لازمنية من المعانى؟ ولدينا بحوث مسهبة عن الكلمات التى تناسب حجته – «السياسة»، «الظلم»، «العلماء»، «الدولة» الخ .. لكنه يغفل كلمات أخرى لا تقل انتشارا فى مفردات القرن العشرين لدى ما يمكن أن يسميه لويس الشعوب «الاسلامية»: «الوحدة»، «حزب»، «حركة»، «جبهة»، «منظمة»، «منطقة»، «طبقة»، «فلاحون»، «عمال»، فضلا عن كلمات مثل «احتلال»، «مخابرات»، «مبعدين» وما الى ذلك. ومن الأمور ذات الدلالة أيضا أن فئة بأسرها من الكلمات ذات التطبيقات السياسية والمعيارية الهامة لا تناقش، لأنها على ما يبدو يمكن أن

١٨) لندن : مطبوعات جامعة شيكاغو، ١٩٨٨.
١٩) ولماذا ليس «بلدان الاسلام»؟ ويلاحظ كذلك تكرار عبارة «حيثما يسيطر الاسلام» فى كتاباته وفى كتابات غيره، وهى عبارة توحى بسيطرة غامضة مستوطنة، وجو لا فكاك منه.
٢٠) «اللغة السياسية»، ص ٣.

تقوض فكرة خطاب اسلامى متصل أو نوعى، فهو حتى لا يشير الى كلمات مثل «مصر»، «العراق»، «فلسطين»، «اليمن»، «الجزائر»، وحتى «الكويت»، والواقع أنه مما يلفت النظر أننى لا أستطيع أن أذكر دولة مما يسمى دولا اسلامية تحمل اسما اسلاميا اذا استثنينا وصف الجمهورية الاسلامية بالنسبة لايران، وذلك يتباين الى حد ما مع جيران العالم الاسلامى الذين حملوا فى بعض الأوقات أسماء ذات عبق دينى - الامبراطورية الرومانية المقدسة، بهارا(٢١)، صهيون أو أرض اسرائيل إذا اكتفينا بثلاثة أمثلة.

وثمة مثال ثان للافتراضات فى كتابات لويس هو مقال - واضح ومستنير كالعادة - فى «نيويورك ريڤيو أوف بوكز»(٢٢) يستعرض كتاب ستيفن همفرى «التاريخ الاسلامى - اطار للتحقيق». ومقال لويس دراسة للطرق التى عامل بها بعض الكتاب الاسلاميين التاريخ، وهو يبدأ بعبارة لا يمكن للمرء الا أن يقول انها مثال صارخ للنهج الاستشراقى، فهو يخبرنا أن «التاريخ مهم للمسلمين» ويشرح ذلك قائلا ان عرض التاريخ يلعب دورا هاما فى نظرة المسلمين الى العالم. لكننا نستطيع، دون أن نشكك فى دعوى لويس، أن نقترح شيئين آخرين. أولا أن حجته ليست أن التاريخ يهم المسلمين وانما أن التاريخ باعتباره تقييما دقيقا للماضى لا يهم المسلمين فى الواقع، وثانيا أنه اذا كان لويس يقول ان التاريخ بالنسبة للمسلمين يعنى انتاج وصيانة مجموعة من الأساطير التاريخية التى تضفى المشروعية فان المسلمين لا ينفردون بذلك بأى حال، فالأمر نفسه يمكن أن يقال بالتأكيد عن الايرلنديين والصرب والهندوس والبوير والأمريكيين واليابانيين بل الجميع تقريبا. فما يبدو شيئا نوعيا مميزا ينتهى الى أنه شئ يتقاسمه كثيرون آخرون. فليس الشرق الأوسط بهذا القدر من الخصوصية(٢٣).

---

(٢١) كان بهارا هو الابن الثانى للاله الهندوسى رام، وهو الكلمة الهندوسية التقليدية التى تعنى الهند.

(٢٢) «نيويورك ريڤيو أوف بوكز»، ٥ ديسمبر ١٩٩١.

(٢٣) لدراسة للمفردات السياسية تغطى جزءا من نفس الأرض التى يغطيها لويس فى تحليله للكتابات العربية فى القرن التاسع عشر انظر آمى أيالون «اللغة والتغير فى الشرق الأوسط العربى، تطور الخطاب السياسى العربى الحديث» (اكسفورد: مطبوعات جامعة اكسفورد، ١٩٨٧)، غير أن الاختلاف فى العنوان بين الاثنين له دلالته، فلويس يدرس «لغة الاسلام» أما أيالون فيدرس «اللغة والتغير فى الشرق الأوسط العربى»، واذ يولى أيالون اهتماما أقل للتحديد الدينى فانه يقدم تحليلا أكثر ذكاء وانفتاحا للاستخدامات المتغيرة، الا أنه بدوره - ورغم ادراكه للقضايا اللغوية العامة المتضمنة مثل «التداخل» (ص ص ٥ - ٧) ينتهى بعرض المشكلة باعتبارها - ضمنا - مشكلة=

أباطيل الاشتقاق

حدث الكثير من التشوية فى الجدال حول هذه المسألة، لكننى أعتقد أننا لن نكون غير منصفين اذا حددنا وانتقدنا القضايا الكامنة فى لب الموقف الاستشراقى، وأعنى اللغة والدين والتاريخ. ولا أحد يستطيع أن ينازع فى أن دراسة هذه المجتمعات تتضمن معرفة وثيقة ومتجددة على الدوام باللغات التى يتحدثونها، وبهذا المعنى فان النهج الكلاسيكى صحيح. لكن هناك شيئين لا يترتبان على ذلك. الأول هو الأسلوب الذى لا أستطيع أن أسميه الا الاختزالية الاشتقاقية؛ محاولة تفسير السياسة بمعانى الكلمات، بل – وهو أسوأ – تفسير معنى الكلمات فى خطاب اليوم بالاحالة الى جذورها الكلاسيكية "[٢٤]. وتلك حماقة، أحسن أنطونيو جرامشى انتقادها، حين بين أن استخدامنا لكلمة «disaster» (كارثة) التى تعنى حرفيا «نجمة الشر» لايلحقنا بالضرورة بأفكار التنجيم، بقدر ما لا يعنى استخدامنا لكلمة «economics» اشارة الى التدبير المنزلى. وكثيرون يثيرون أسماء يسوع والمسيح وأمه دون أن يرتبطوا بالضرورة بما يقابلها من ايمان: والواقع أنه رغم أن اللغة الانجليزية الحديثة – السياسية وغير السياسية – تمتلئ بكلمات ذات أصل مسيحى، فان مسألة بقاء أى رنين لاهوتى، والى أى حد، ولأى جمهور، تبقى مسألة مفتوحة"[٢٥]. وليس من الممكن حقا اصدار تعميمات عن الاستخدام الاسلامى لأن الكلمات – بعيدا عن أى شئ آخر – تعنى أشياء مختلفة فى الألسنة المختلفة، فكلمة «انقلاب» تعنى

= خاصة بالعرب، فمناقشته للمعانى المختلفة لكلمة «جمهور» (ص ١٣٢) يمكن بالسهولة نفسها أن تطبق على الانجليزية أو أى لغة سياسية معاصرة. قارن الاستخدامات الشيوعية باستخدامات الدول الديموقراطية الغربية («الديمقراطية»، «الجمهورية» أو حتى «الحقيقة») أو الاختلافات بين العبارات القانونية أو الأكاديمية فى النظم البريطانية والفرنسية والامريكية مثلا. وحتى أكثر اللغات تحديثا فى لغات الشرق الأوسط – العبرية – ليست محصنة من مثل هذه التغيرات واللبس.

٢٤) قارن المنهجية المتضمنة فى كتاب لويس «اللغة السياسية» بكتاب رايموند ويليامز «كلمات رئيسية» (لندن: فونتانا، ١٩٧٦). ولمناقشة شيقة للكتابة الماهوية فى ميدان آخر انظر شارلز ستافورد فى عرضه لكتاب فرانك ديكوتر «الخطاب العنصرى فى الصين الحديثة» فى MAN، المجلد ٢٨، العدد ٣، سبتمبر ١٩٩٣

٢٥) ومن بين الامثلة الكثيرة الممكنة كلمات: Confess, Catholic, bless, ecumenical, disciple, dialobical, damn, crucify, congregate, testify, spirit, sacred, pontificate, mission, inspire, faith, witness.

ثورة فى الفارسية، وانقلابا فى العربية، وقد تعنى الاصلاح فى التركية. ومن أكبر متع دراسة العربية أن تفتح قاموس ويهر وترى الى أى حد ارتحلت الكلمات بعيدا عن معناها الأصلى. فكلمة «اقتصاد» مستمدة من نفس جذر كلمة «قصيدة» فهل لنا أن نفترض أن الشعر فرع من الاقتصاد أو العكس؟ واذا أخذنا الجذر «قصد» الذى يعنى وفّر فهل نستطيع أن نفسر سلوكا اقتصاديا «اسلاميا» مفترضا من زاوية ادخار يتصف به كل المسلمين؟ ان آخر ما يمكن أن نقوله عن اقتصاد الشرق الأوسط اليوم هو أنه يتسم بمعدلات ادخار مرتفعة. وماذا نستطيع أن نفعل بالكلمات المشتقة من الجذر «شركة»؟ أتعنى «شركة» رأسمالية أم تعنى «اشتراكية» أو «الشرك» بالله؟ وهل كلمة «وفد» دينية حقا لأن محمدا استقبل «وفود» القبائل؟[٢٦].

وكثيرا ما تستخدم اشتقاقات زائفة – كما نعلم – لأغراض سياسية، ولنقدم مجرد مثالين مبتذلين: التركى الذى يقول ان كل سكان الأرض من نسل الأتراك لأن كلمة انسان بالتركية هى «آدم»، والايرانيون الذين كانوا يهتفون بالموت «للسى آى ايه» – «مارج بار سياه» ناطقين السى آى ايه قريبة من الكلمة الفارسية التى تعنى «أسود». وقد حدث مثال شيق لهذا – أشرنا اليه من قبل فى الفصل الثانى – فى وقت الثورة حين بدأ الخمينى استخدام كلمة «الطاغوت» للتنديد بأعدائه – الشاه ثم كارتر وبنى صدر وصدام حسين. وأسرع الناس فى العالم العربى وفى غيره باعتبار هذه الكلمة كلمة مشتقة من كلمة «طاغية»، وحتى لويس قدم هذا الرأى[٢٧]. والواقع أن للكلمة أصلا مختلفا، فهى كلمة تعنى الصنم، الذى حطمه الأنبياء، ومرادف للكلمة الفارسية «بوت» وقد قام الخمينى باعتباره «بوت – شيكان» بتحطيم عدد منها – الشاه وكارتر وبنى صدر وكان يأمل فى تحطيم صدام حسين، فعلم الاشتقاق – مثل علم الأنساب – يمكن أن يكون خادما للاهتمامات الحاضرة، وليس محددا لمعان عبر تاريخية.

---

٢٦) وهناك مثلان آخران: الجذر «قلّ» يعطى كلا من «قليل» و«استقلال»، فهل يمكن للمرء أن يفترض من ذلك أن الاستقلال يعنى القليل للعرب، وأن هذا يفسر بعض السلوك السياسى اللاحق؟ والجذر «مل» يعطى كلا من «ممل» و«ملة»: فماذا يمكن أن يستتبع ذلك؟

٢٧) «اللغة السياسية» ص ٩٧، ومن الحالات الأخرى محمد هيكل «عودة آيات الله» (لندن: أندريه دويتش، ١٩٨١) ص ٨٨.

والزيف الآخر للنهج اللغوى – الذى يتجسد فى كلمة «مستعرب» ذاتها – هو أن معرفة اللغة تؤهل المرء بشكل ما لمعرفة شئ عن مجتمع ما، أو حتى لمعرفة حقيقة واحدة عنه، فالقدرة على إعراب هوميروس لا تعطى المرء معرفة بنظام حيازة الأرض الأيونى، أو العلاقات بين الجنسين، وينطبق الشئ نفسه على اللغة العربية، وهذا ما تبينه أدنى نظرة عارضة – فكل المتحدثين الوطنيين – بحكم التعريف – يعرفون اللغة، لكن هذا لا يعنى أنهم يقدمون بيانات عاقلة أو رشيدة أو دقيقة عن مجتمعاتهم. ويمثل ربط هذه العبادة للغة بأفكار عن العقل العربى أو الاسلامى، أو بماهية «المسلم» ومجتمعه، هروبا من التحليل الاجتماعى الجاد. وهنا أيضا تلتقى الأضداد أو تتقارب، فمن دواعى خيلاء ما بعد الحداثة – وهى خيلاء يرددها سعيد فى بعض الأوقات – أن الأدب ومناهجه يمكن أن يكون وسيلة – بل وسيلة ممتازة – للتحليل الاجتماعى.

وظائف «الاسلام»

وكما ناقشنا فى الفصول السابقة فان قضية «الاسلام» باعتباره مقولة مستقلة متغيرة ومفسِّرة، هى ذاتها موضع جدال. وهنا – كما رأينا – يمضى المستشرق والاسلاموى يدا فى يد، إذ يؤكد كل منهما الطابع الماهوى المحدَّد للدين الاسلامى. والخمينى بهذا المعنى مستشرق كأى باحث امبريالى ألمانى أو بريطانى، وكذلك الملك فهد حين يقول ان الشعوب المسلمة لا تريد ولا تحتاج مبادئ الديمقراطية الغربية: فهى تفضل «الشورى» و«المجلس» و«الاجتماع» وما الى ذلك[٢٨] ويلقى ادعاء أن للاسلام هنا الدور المحدَّد وزنا أكبر نتيجة أن الاسلام يطالب باختصاص على دائرة من النشاط الاجتماعى أوسع من الأديان الأخرى الشبيهة وخاصة المسيحية فى شكلها الغربى الذى يعرفه معظم من يكتبون عن المنطقة. وهذا ما تلخصه العبارة

٢٨) انظر مثلا تصريحاته عند انشاء مجلس استشارى فى العربية السعودية «موجز اذاعات العالم»، الجزء ٤، ٣ مارس ١٩٩٢.

القائلة ان« الاسلام دين ودولة»[٢٩]. ولكن هنا أيضا قد يكون قدر من البعد ضروريا. فحقيقة أن أنصار دين يدّعون شيئا ما ليست بأى حال سببا لتقبل هذا الشئ، تماما كما قد لا يتقبل المرء بيانات قومى ما. وكل القضية عن دوجما محددة لا تتغير، وهى المقدمة الدائمة لكثير من الكتابات الاستشراقية - حمقاء فى أى منظور مقارن، فلها - الى جانب تزييفها لتنوع التفسيرات، واضفاء المشروعية على السلطة باسم تفسير واحد - أثران يثيران الجدال.

الأول هو أن الفهم الماهوى «للاسلام» يقود الى محاولات لا تنتهى لحل القضايا عن طريق «التفسير»، وطرح السؤال الزائف عما هو الاسلام «الحق». وكثيرا ما رأينا هذا يطبق على وضع المرأة وزيها، أو على الحدود. وفى الستينات والسبعينات كان هناك نقاش عما هو النظام السياسى الاسلامى «الحق» أو ما ينبغى أن يكونه، صحبه تسابق على الاستشهادات من القرآن والحديث عن الرأسمالية والاشتراكية، فردد الاشتراكيون عبارة «الناس شركاء فى ثلاث: الماء والكلأ والنار»، ورد الرأسماليون بعبارة «من يأخذ دارى أقتله»[٣٠]. والأهم حتى من ذلك هو المقدمة الزائفة فى هذه الماهوية وهى أننا نستطيع افتراض استمرارية فى الاعتقاد والمعنى، قصورا ذاتيا، عبر القرون. وهنا قد تكون لكلمات بارنجتون - مور فى كتابه «الأصول الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية» دلالتها :

> فالثقافة أو التقاليد ليست شيئا يوجد خارج الكائنات
> البشرية المفردة التى تعيش فى المجتمع ومستقلا عنهم،
> والقيم الثقافية لا تهبط من السماء لتؤثر على مسار
> التاريخ، وتفسير السلوك بالقيم الثقافية هو دخول فى

---

٢٩) يرى الباحث الألمانى ريتشارد شولز أن هذه العبارة لا ترجع الا الى القرن التاسع عشر : «الى أى حد يعتبر الاسلام من القرون الوسطى؟ المفكرون المسلمون والحداثة» فى جونثين هيبلر واندريا لويج (اشراف) «الخطر التالى: تصور الغربيين للاسلام» (لندن: مطبوعات بلوتو، ١٩٩٥) ص ٦٩، الحاشية ٢٠.

٣٠) بالنسبة للعبارة الأولى انظر ا. ج. وينسينك «التوافق والمؤشرات فى التقاليد الاسلامية» (لندن: أبريل، ١٩٣٣ - ١٩٣٩) المجلد السادس، ص ٥١.

حلقة مفرغة، وافتراض القصور الذاتى؛ أن الاستمرارية الثقافية والاجتماعية ليست بحاجة الى تفسير، يطمس حقيقة أن كلا منهما ينبغى أن يخلق من جديد فى كل جيل، وغالبا بقدر كبير من الألم والمعاناة، فمن أجل صيانة نظام قيمى ونقله، يطحن البشر ويهددون ويرسلون الى السجون ويقذف بهم فى معسكرات الاعتقال ويستمالون ويرشون، ويحولون الى أبطال، ويشجعون على قراءة الصحف، ويوضعون أمام جدران ويطلق عليهم الرصاص. والحديث عن القصور الذاتى الثقافى يغفل المصالح والامتيازات العينية التى تخدمها المذهبة والتربية وكل العملية المعقدة لنقل الثقافة من جيل الى آخر»[٣١].

وليس أولئك الذين عاشوا تحت سيطرة الخمينى والترابى وحكمتيار وأشباههم بحاجة الى من ينبههم الى هذا الأمر.

وثمة اعتبارات آخران يشوران بهذا الخصوص. الأول أننا نستطيع ان نلحظ مشروطية المعتقدات الاسلامية وتنوعها، واعتمادها على عوامل أخرى يمكن تحديدها مثل الدول والطبقات والجماعات العرقية وما الى ذلك تستخدم الدوجما الاسلامية وتفسرها لخدمة أغراضها. والثانى أننا لا نستطيع أن نأخذ «الاسلام» كشئ معطى، فلابد لنا أن نتوصل الى تفسير لماذا يستمر هذا الاصطلاح سائدا فى هذه المجتمعات، أبعد من اثارة حقيقة الدين ذاته، فما هو بحاجة الى تفسير هو استمرارية الأشكال والمعتقدات الاجتماعية ذاتها. وهنا بالطبع يرفع خصوم الاسلام مجموعة من الحجج التى تبين مدى فعالية الاسلام: الطابع التدخلى والقمعى للدول فى البلدان الاسلامية؛ عدم التسامح مع المخالفة والتعددية والعلمانية وغير المسلمين، والافتقار

---

٣١) «الاصل الاجتماعى للدكتاتورية والديمقراطية» (لندن: ألان لين، ١٩٦٧) ص ٤٨٦.

الى الديمقراطية، ويمكن أن نضيف اليها انتشار الأصولية الاسلامية.

ولا يستطيع أحد أن ينكر أن للتفسيرات الماهوية قدرا من التلاحم والقدرة على التفسير: لكن قد يبدو من غير المقبول القول بأنها هى التفسيرات الوحيدة، وأن الاشارة الى الاسلام هى وحدها التى يمكن أن تبين لنا ما يجرى؛ فالواقع أن كثيرا من الظواهر التى توصف بأنها اسلامية نوعية ليست شيئا ينفرد به العالم الاسلامى: فالدول الديكتاتورية، والنظم القبلية، والديمقراطيات الهشة، والتعصب ضد الأقليات أو المنشقين، لا تكاد تكون من اختصاص «دار الاسلام». وينطبق الشئ نفسه على الأصولية الدينية: فظروف الأصوليين الاسلاميين ومبادئهم التنظيمية وبلاغياتهم تشترك فى الكثير مع مثل هذه الحركات بين المسيحيين واليهود والهندوس.

واذا عدنا الى الأمثلة الأربعة عن الهبات الشعبية والتغيرات السياسية فى الشرق الأوسط التى ذكرناها فى بداية هذا الفصل فقد يبدو واضحاً أن الاشارة الى الاسلام لا تفسر الكثير مما حدث فى أى من هذه البلدان، حتى حين يختار الفاعلون السياسيون تبنى مثل هذه المفردات[٣٢]. وأشك كذلك فى أن يفسر لنا الاسلام الكثير عن حرب ١٩٩٠ - ١٩٩١ حول الكويت، أو عن عملية اتخاذ صدام حسين لقراراته فى هذه الأزمنة. وتثير الشك أكثر الطريقة التى قد تجذب بها عند دخول هذا العالم الى قبول صحة الادعاءات المفهومية الاسلاموية: «والاقتصاد التوحيدى» الذى روج له كثيرا وقت الثورة الايرانية مثال لذلك، تماما مثل ادعاء أن أقوال الخمينى عن «آيات شيطانية» تمثل «فتوى» بالمعنى القانونى الدقيق للكلمة[٣٣].

---

٣٢) تكفى ادنى نظرة الى ايديولوجية الخمينى لتبين صحة هذا: فليس فى القرآن شئ عن «الجمهورية الاسلامية» أو «صدر انقلاب» (تصدير الثورة) أو «استكبار اجهانى» (الاستكبار العالمى). والعبارات التى يستخدمها لوصف الامبريالية «تشنى بى خوم، چوان - خور، شيطان اى بوزورج» (المتعطشة للدماء، مفترسة العالم، الشيطان الأكبر) هى عبارات مأخوذة عن الفارسية أو مبتدعة.

٣٣) انظر صادق العظم «هل «الفتوى» فتوى؟»، «تقارير الشرق الأوسط»، العدد ١٨٣، المجلد ٢٣، العدد الرابع، يوليو - أغسطس ١٩٩٣.

نقد سعيد

اذا كانت هذه مشكلات داخل «الاستشراق» فان هناك كذلك دائرة من المسائل التى يعجز كتاب سعيد الرئيسى عن حلها. وربما لا يكون سعيد مسئولا عن استخدامات الآخرين لنصه، الا أن هناك أربع مسائل تسمح بوجه خاص بالاختلاف.

وفى المقام الأول فان تعبير «الاستشراق» ذاته موضع نزاع: وينبغى أن نحذر من أى نقد يحدد مثل هذا الخطأ الواحد المنتشر الشامل فى قلب دائرة من الكتابات. وبعبارات فلسفية يمكن أن يسمى مثل هذا النهج البحث عن الكلية المعبرة، أو بلغة أكثر دنيوية جذر كل الشرور. وقد طرحت علينا فى السنوات العشرين الأخيرة ألوان كثيرة من هذا فى شكل النزعات الاقتصادية والانسانية والانتقائية والتاريخانية والتجريبية وما اليها، وفى الآونة الأخيرة سنجد أن المركزية الأوروبية والمركزية العرقية والأصولية تستخدم كأسباب جذرية. ورغم أن تعبير «الاستشراق» يمكن أن يستخدم بطريقة دقيقة - كما حاولت أن أفعل فيما سبق - فانه قد يكون مفتوحا أمام مثل هذا التطبيق المشوش. ويكتسب الاستشراق فى استخدام سعيد قوة تكاد تكون ميتافيزيقية، تتخلل كل العصور وأنواع التعبير المختلفة، وهو بذلك يفقد امكاناته التحليلية أو التفسيرية.

وثانيا فان مقولة «الشرق» أقرب الى الغموض، لأن استخدامها فى تعبير الاستشراق يعنى ضمنا أن الشرق الأوسط خاص بشكل ما، على الأقل فى الكتابات الامبريالية أو القمعية التى انتجت عنه. ونحن نجد الكتابات العنصرية أو القمعية عن كل الشعوب الخاضعة، سواء كانت اسلامية أو لم تكن، وما من شئ يمكن اختياره من بينها. ولا يصمد ادعاء العداء الأوروبى الخاص تجاه العرب، أو تجاه الفلسطينيين أو المسلمين، للمقارنة التاريخية. ومثل هذه الأفكار عن الاضطهاد تقوم على مقياس متضمن ما، على «مقياس مقارن للمذابح» تعتبر فيه الشرور التى ارتكبت ضد شعب ما أكبر كثيرا. ومن الأفضل تجنب مثل هذا النهج، لكن من الممكن الاشارة الى أن

مصير السكان الأصليين فى الأمريكتين، الذين صور غزوهم بدوره كحملة صليبية، كان أسوأ كثيرا من مصير شعوب «الاسلام». وغير صحيح بالمثل الايحاء بأن تجسيد الشرق الأوسط وتشيؤه أمر نوعى سواء جاء هذا الادعاء على لسان من يكتبون من خارجه أو من داخله، فكل من يعرف ما كتب عن اليابان تحت عنوان «نيهونجيرون» وكتب مثل كتاب روث بينديكت «الأقحوانة والسيف» سيقابل أفكارا مماثلة – المكانة الخاصة للدراسات اللغوية، والبحث عن الطابع القومى غير المتغير، والتشديد على خصوصية العقل اليابانى، والبحث عن الموقف «اليابانى» الحق من المرأة، أو من الامبراطور، أو من ترتيب الزهور، أو من أى موضوع كان[٣٤]. وكان لروسيا أيضا نصيبها من مثل هذه التحليلات اللاتاريخية[٣٥]. وكثيرا جدا ما تقع مناقشة بلد «شرقى» آخر، هو الصين، فى هذا الاتجاه، باستخلاصات زائفة العمق من رموز (الماندرين) أو اشارات للحكمة الخاصة للمفكرين الصينيين: وأقوال هؤلاء – سواء كان كونفوشيوس أو ماوتسى تونج – عادة ما يتضح عند الفحص أنها أمثلة للفكر الكلى، حكيمة فى بعض الحالات، ومبتذلة أو تسلطية فى بعضها الآخر. وهنا أيضا يتواطأ الحجة الخارجى والقومى الداخلى ليخلقا خطابا لازمنيا خصوصيا. والحق هل يمكن أن نجد شعبا لم يقل عنه «انهم هكذا» و«لن يتغيروا أبدا» الخ .. ؟ وكثيرون فى الشرق الأوسط يعتقدون أن الغرب قد اختصهم بشكل ما، لكن هذه الفكرة فى شكلها التاريخى أو المعاصر فكرة لا تقوم على أساس، فقضية العداء الثابت عبر التاريخى للشرق، للعرب، للعالم الاسلامى، خرافة، وان تكن خرافة يجد كثيرون فى المنطقة وفى الغرب – كما أوضحنا من قبل – أن من المفيد دعمها.

والصعوبة الثالثة فى نهج سعيد هى ما يطرحه من افتراض منهجى عن العلاقة بين منشأ الأفكار وصحتها، فهو يوحى ضمنا بأنه لأن الأفكار قد أنتجت فى سياق

---

٣٤) بيتر ديل «خرافة التفرد اليابانى» (لندن: كروم هيلم، ١٩٨٦)؛ دانى بوتمان «بعض الأفكار عن اليابان والاستشراق وما بعد الحداثة»، بحث غير منشور.

٣٥) الكسندر دالين «استخدام واساءة استخدام التاريخ الروسى» فى فريدريك فليرون واريك هوفمان (تحرير) «دراسات ما بعد الشيوعية والعلم السياسى» (اكسفورد مطبوعات ويستفيو، ١٩٩٣).

من السيطرة، أو فى خدمة مباشرة للسيطرة، فانها بالتالى غير صحيحة. ونجد أفكارا مماثلة فى كثير من الجدال المعاصر حول الأفكار المركزية الأوروبية والمركزية العرقية فى العلوم الاجتماعية وغيرها. ومنذ أن صدر كتاب سعيد اكتسبت هذه الفكرة انتشارا أوسع من خلال القومية الثقافية وما بعد الحداثة وما الى ذلك. ويمكن أن نجدها فى الشرق الأوسط فى كتابات كتاب اسلاميين مثل الخميني، الذى يدعو الناس على الدوام الى «الحذر» من إفساد الأفكار الغربية هذا، وفى كتابات كثير من المفكرين القوميين، من أنور عبد الملك فى مصر الى جلال على أحمد فى ايران، بمفهومه عن «غربزاديچى» (التسمم بالغرب). وأقل ما يمكن أن يقال عن مثل هذه الافتراضات عن الصلة بين مولد الأفكار وصحتها هو أنها موضع جدال إذا لم تؤخذ ببساطة فى سياق الشرق الأوسط أو الادعاء القومى، بل فى السياق الأكاديمى لسوسيولوجيا المعرفة. واذا كانت لى خلافاتى مع الافتراضات الابستمولوجية الكامنة خلف نهج لويس وزملائه من الكتاب فاننى بالمثل على خلاف مع الافتراضات الابستمولوجية لسعيد وكتاب ما بعد الحداثة. ويكفى أن يلقى المرء نظرة ثانية على مناقشة كارل مانهايم لهذه المسألة فى كتابه «الايديولوچية والايتوبيا»(٣٦). وهناك كثير من الصعوبات فى مؤلف مانهايم، ليس أقلها فكرته عن المثقف العائم، لكن مناقشته للعلاقة بين المولد والصحة شديدة الأهمية هنا فقد أوضح – ناقلا بعض الجدال من مناقشة ماركس للايديولوچية – أن كون اكتشاف بعينه أو فكرة بعينها قد انتجتها مجموعة ذات مصلحة بعينها، أو فرد مقيد بسياقه، لا تقول لنا شيئا عن صحتها، فالدواء أو الطائرة أو الطعام الجيد، قد تنتج فى مثل هذه السياقات من الزمان والمكان والثقافة: ولا ينبغى رفضها لهذا السبب، ويمكن أن ينطبق الشئ نفسه – مع اجراء التغييرات اللازمة – على العلم الاجتماعى. وبالطبع فان غالبية أفكار العلم الاجتماعى فى عالم اليوم تأتى من أوروبا الغربية والولايات المتحدة، وأنتجت فى

---

(٣٦) «الايديولوچية والايتوبيا: مدخل الى سيوسيولوچيا المعرفة» (لندن : روتليدج وكيجان بول، ١٩٦٠).

سياق من الامبريالية الرأسمالية: بل الغريب هو أن يكون الأمر على خلاف ذلك. لكن هذا لا يقول لنا الكثير عن صحتها، وتعبيرا «المركزية الأوروبية» و«المركزية العرقية» اللذان تلوكهما الألسن بسهولة بالغة الآن، يخلطان بين الحديث عن الأصل التاريخي وتقييم مستتر يحتاج الى تبرير بعباراته هو. والمركزية الأوروبية نقطة بدء صالحة بمعنى شديد الأهمية : فالنظام الاقتصادى والاجتماعى والسياسى الذى يسود العالم الحديث، بكل تنوعاته، بما فيه الشرق الأقصى، هو نتاج أوروبى، وانتشر من خلال الجمع بين الضغط الاقتصادى والعسكرى والسياسى المعروف باسم الامبريالية. وكما كان يمكن لكارل ماركس وبل وارين على السواء أن يقولا فان أوروبا قد خلقت عالما على صورتها، شئنا ذلك أو لم نشأ [٣٧].

وينبغى أن تكون آثار قضية المنشأ هذه على الجدال حول الاستشراق واضحة. فأولا تفترض كثير من الانتقادات للكتابات الغربية عن الشرق الأوسط أن مجرد بعض الأفكار قد أنتجها المستغلون يجعل مضمونها غير صحيح، لكن التفكير الأولى قد يوحى - بعيدا عن استقلال ممكن للباحث - بأن مجرد محاولة اخضاع بلد ما تتضمن بدرجة ما انتاج صورة دقيقة عنه، فاذا أردت أن تسيطر على بلد ما فانك تحتاج الى معرفة أين توجد مناجمه وواحاته، وأن تكون لديك خريطة جيدة، وأن تدرك تكوينه العرقى واللغوى وما الى ذلك. لقد كان الخبراء الذين جاءوا مع نابليون الى مصر فى عام ١٧٩٨ جزءا من مشروع امبريالى، لكن ما أنتجوه من معرفة - أيا كانت دوافعها وتمويلها واستخدامها - كانت له قيمة موضوعية. ويمكن أن يقال الشئ نفسه بنسبة متساوية عن كثير من الكتابات اللاحقة. وبعبارة أكثر خشونة: اذا كنت تعتزم سرقة بنك، فان من الأصوب أن تكون لديك صورة شديدة الدقة لتخطيطه، وأن تعرف روتين موظفيه وأساليبهم الادارية، ومن الأفضل أن تكون لديك

---

٣٧) وهنا يساعد الاغفال شبه الكامل لكل من المستشرقين ونقادهم لمسألة الاقتصاد على تعمية هذا البعد الرئيسى لتكون العالم المعاصر وبالطبع يشاركهم فى ذلك المفكرون الاسلامويون الذين - رغم اسهابهم فى معظم القضايا الاخرى - يصابون بالعمى حين نصل الى قضية الاقتصاد. وقد كان الخمينى صريحا فى ذلك حين ندد بالاقتصاد باعتباره موضوعا للحمير.

فكرة عمن يمكن اغراؤه من داخل المنظمة.

ويقودني هذا الى نقطة أخرى حيث يبدو أن سعيد - وربما بسبب المزاج المهنى - قد انغمس فى خلط غير موفق، فى معاملته للنصوص التى أنتجت فى العلوم الاجتماعية وفى الأنشطة التى تربط بها مثل الصحافة وكتب الرحلات والأدب. وهناك بالطبع أوجه شبه وتأثيرات متبادلة، ولكن فى حين أن أحدهما بالضرورة نشاط روائى، ليست له ضوابط فى الواقع، أو روابط مباشرة بتصرفات الادارة والسيطرة والاستغلال، فان الأول محكوم بهذه الضوابط. وافتراض أن نفس انتقاد الخطابات داخل الأدب يمكن أن يقدم للخطابات داخل العلم الاجتماعى مسألة فيها نظر، والحق أنه قد يعكس هذا الاعتداد بالنفس - الأقرب الى الانتشار فى الوقت الحالى - لدى المنظرين الذين يستمدون مصداقيتهم من الدراسات الثقافية.

ويصل بى هذا الى المجال الرابع والأخير للصعوبة فى نقد الاستشراق، وأعنى تحليله - أو بالأحرى عدم تحليله - لأفكار وايديولوجيات الشرق الأوسط ذاته. وقد كان سعيد نفسه - فى كتاباته الأخرى - ناقدا حادا لخرافات الشرق الأوسط وساسته، وعلى وجه الخصوص فى نقده لفقر الحياة الفكرية فى العالم العربى. ففى حين أقام الحكام كثيرا من المطارات فانهم - على حد قوله ذات مرة - عجزوا عن بناء مكتبة جيدة واحدة. غير أن غياب مثل هذا النقد فى «الاستشراق»، يوحى بأكثر من الصمت الحذر، لأنه يمنعنا من تناول الطريقة التى تعرض بها فى المنطقة ذاتها القضايا التى يناقشها المستشرقون، والعلاقات بين الشرق والغرب. وليست المسألة هنا هى اقامة أى معادلة أخلاقية بين خرافات السادة وخرافات المسودين، وانما هى التعرف على شيئين آخرين : الأول هو أن الحديث عن التجسيد، والقولبة وعرض خرافات لازمنية ومتناحرة، ليس بأى حال قاصرا على السيد، بل هو مطروح كذلك لدى المسود، والثانى هو أننا اذا حللنا حالة الخطاب عن الشرق الأوسط المعاصر فان اسهام ايديولوچيات المسودين هذه كانت وما تزال هائلة، على الأقل لأن من فى الخارج ممن يحاولون التغلب على خرافات الشرق فى عجلة زائدة ينتهون بالتواطؤ مع

خرافات المسودين فى المنطقة أو بقبولها «٣٨». وقد كان من أقوى الانتقادات التى وجهت لسعيد - وهو انتقاد يضع هذا الأمر فى ذهنه - النقد الذى وجهه صادق العظم ونشر منذ عقد مضى فى «خمسين» «٣٩»، فاذا كان هناك ما يمكن أن يسمى «التسمم بالغرب» فان هناك أيضا ما يمكن أن أسميه «التسمم بالشرق»، وأعنى ذلك الترديد غير الانتقادى للخرافات عن المنطقة باسم مناهضة الأمبريالية، والتضامن، والفهم وما الى ذلك. وهنا بالطبع يرى صانعو الخرافات فى المنطقة فرصتهم، لأنهم يستطيعون أن يفرضوا قوالبهم، باستغلال البلبلة داخل بلدانهم وخارجها.

ولن يحتاج كل من يعرف البلاغيات السياسية فى المنطقة الى كثير من الاقناع بهذا الاتجاه الى التجسيد من أسفل: فتكفى بضع ساعات فى مكتبة قسم الشرق الأوسط من «موجز اذاعات العالم» لكى تفعل الأعاجيب بكل من يعتقد أن التشيؤ والاستجوابات المسهبة أمور قاصرة على الكتاب الغربيين عن المنطقة، فاستخدام تعبير «الغرب» للاشارة الى قوة واحدة عقلانية معادية، وصخب الاسلامويين عن «الجاهلية»، والحكم ببطلان الأفكار والثقافة لأنها جاءت - أو يفترض أنها جاءت من الغرب، والفرض غير الانتقادى - والتعسفى غالبا - للضوابط والعادات التى يفترض أنها من المنطقة حقا، وانها تعبير عن نوع أو آخر من «التراث»، والتنديدات بالصهاينة والفرس والكفار والخونة وما الى ذلك، مما يرصع به ساسة الشرق الأوسط خطبهم فى سرور، دون أدنى حرج أو احساس بالتناقض، أو ادراك لأنهم أنفسهم يشجعون التحيز - كل هذا يؤكد هذه النقطة. وبالطبع فان هذه الأقنمة أوضح ما تكون عند مناقشة فكرة «الاسلام» ذاتها، فما من أحد أكثر اصرارا على التفسير الموحد المحدّد اللا زمنى والصحيح - فى الصورة التى يعرضه بها

---

٣٨) يخطئ كتاب سعيد «تغطية الاسلام» هذه النقطة، فأقانيم «نيويورك تايمز» تشحب أمام أقانيم ملات جنوب طهران، أو أشباه على شريعتى وجلال على أحمد.
٣٩) انظر الحاشية ١.

– من الأصولى. وبالمثل ففى حين أن عقولا جريئة وانتقادية فى الغرب حاولت أن تخرج عن استخدام تعبير «المسلم» للاشارة الى هوية عرقية أو ثقافية، سواء فى استخداماته الاستعمارية البريطانية أو الفرنسية – فان أنصار التشيؤ فى المنطقة حريصون على اعادة اقرار هذه الصلة، وينضم اليهم فى هذا الساسة الطائفيون فى أوروبا الغربية، الذين يدعون الى معاملة كل «المسلمين» باعتبارهم مجموعة اجتماعية أو ثقافية أو حتى عرقية واحدة.

خاتمة : دراسة الشرق الأوسط

توحى المناقشة حتى الآن بأن الجدال حول الاستشراق كشف بعض القضايا الهامة فى دراسة المنطقة، وفى بناء المعرفة الأكاديمية بشكل عام، لكنها قد تكون محدودة الفائدة فى معالجة ما بدأت بالاشارة الى أنه القضية الرئيسية التى تواجهنا، وأعنى تحليل مجتمعات الشرق الأوسط المعاصرة أو التاريخية، فقد جفل كلا المعسكرين – المستشرقون ونقادهم – بعيدا عن هذه المهمة، مركزا على الخطاب أكثر من تحليل الواقع.

ويقودنى هذا الى أن أقول انه حدثت عند تناول تحليل الشرق الأوسط مبالغة كبيرة فى عنصر الخصوصية أو التفرد أو عدم امكان الفهم . ودعونى أشيرالى أربع قضايا فى تحليل الشرق الاوسط المعاصر معروفة لنا جمعياً : هيكل الدول ، وانتشار نظرية المؤامرة فى الثقافة السياسية ، ودور الدين الاسلامى ، وصعوبات اقرار الديمقرطية وصيانتها . ومن السهل وضع تحليلات لكل من هذه القضايا تحصر نفسها فى تأثير الاسلام ، أوفعل (العقل) العربى و الفارسى ، أو الدمار الذى جلبتة الامبريالية على المنطقة ، لكن من الممكن كذلك أن توجد تفسيرات أخرى ، أقل خصوصية ، تنطلق من الحقيقة الواضحة بما فيه الكفاية وهى أن كثيرا من الظواهر التى تحلل بهذه الطريقة تشاهد فى أماكن أخرى من العالم ، فالشرق الاوسط ليس فريدا فى انتشار الديكتاتوريات ، أوفى الدول التى خلقها الاستعمار ، أوفى نظريات المؤامرة ، فكل أمة تعتبر أن نظرية المؤامراة الخاصة بها أعظم وأكثر ابداعا من نظريات

الأمم الأخرى ، لكن المسح المقارن قد يوحي بأن الأمر ليس كذلك . ورغم أننى يمكن - أمام الالحاح - أن أعطى الميدالية الذهبية للفرس فان المرء يمكن أن يجد أمثلة جيدة فى أمريكا اللاتينية ، وفى الصين ، وفى اليونان فضلاً عن الولايات المتحدة الامريكية . ومن الممكن كذلك أن نجد تفسيرات لنظريةالتآمر استنادا الى السمات التاريخية والمادية - فضلاً عن السمات الثقافية الخالصة - للبلدان المعنية ، فاذا انتقلنا الى مسألة الدول الديكتاتورية ، وأثرها لا على النشاط السياسى المعارض فحسب بل على النشاط الاقتصادى المستقل عن الدولة ، فما من شك فى أنها كانت سمة دائمة لكثير من دول الشرق الأوسط ، وأن السبب - لدى الديكتاتوريين والمحللين على السواء - قد وجد فى تلك الجوانب من التقاليد الاسلامية التى تسمح للدولة بممارسة مثل هذه السلطة، لكن فى هذا مغالطة، لأن من المعروف بالمثل أن تفسيرات أخرى للاسلام ممكنة، وأن قطاعا خاصا مزدهرا موجود فى بعض البلدان - وتركيا مثال واضح - وكذلك درجة من السياسة المعارضة. وعلى كل تحليل للشرق الأوسط المعاصر أن يواجه السلطة الدائمة للديكتاتورية ، التى يعززها فى كثير من الحالات تدفق عائدات النفط على الدولة : وهناك عقبات واضحة هنا ، تتسم بالخصوصية فى بعض الحالات لكن من المشكوك فيه أن يستطيع اسلام مؤقنم تفسيرها (٤٠).

فالشرق الأوسط ليس فريداً ، ربما الافى مضمون الخرافات التى تروج عنه ، من الداخل والخارج . وللأنشطة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية لشعوب هذه المنطقة خصوصياتها واختلافاتها ، فيما بينها ، وفيما بين الشرق الأوسط الواحد والعالم الخارجى. والشواغل المادية ، والنكات، والاستمتاع بالطعام الجيد ،

---

٤٠) لتفسيرات بديلة ، مشروطة واجتماعية أنظر المناقشة فى الفصل الأول ، وبوجه خاص روجر أوين «الدولة والسلطة والسياسة فى صنع الشرق الاوسط الحديث» ، (لندن : روتلدج ، ١٩٩٢) ، وسيمون بروفلى « إعادة التفكير فى سياسة الشرق الاوسط :تكون الدولة وتطورها» (كمبريدج : مطبوعات بوليتى ، ١٩٩٥) ، وحليم بركات « العالم العربى المجتمع والثقافة والدولة» (لندن : مطبوعات جامعة كاليفورينا ، ١٩٩٣)

وأهوال القهر السياسى ، هى من نصيبهم قدر ما هى من نصيب أى شعوب أخرى فى العالم . ولن يكتمل أبدآ تطور العلم الاجتماعى عموما ، وكل قضية نوعية أوبلد أوحادث يطرح الاسئلة أمامه، لكن مفاهيمنا لاتحول بيننا وبين فهم الشرق الأوسط ، وأفكارنا أياكان منشؤها ليست قاصرة فى التصدى له بدرجة تزيد عن أى منطقة أخرى فى العالم. وبعبارات معيارية ربما نكون قد سمحنا للمناقشة بأن تتأثر أكثر مما يجب بالنسبية، بالشك فى سلامة المعايير الكلية ، فى وجه نقد خاطىء — كثيرآ مايكون نفعيا — للامبريالية والمعايير الغربية . ولعلى أستطيع أن ألخص قولى بطرح شعار « نا غربزادجى نا شرقزادجى» (لاتسمم بالغرب ولاتسمم بالشرق) ، فدعونا اذن نمضى الى أبعد من هذا الجدال المستقطب دون ضرورة ، والفقير منهجيا فى بعض النواحى ، ونواصل مهمة دراسة هذه المجتمعات. وقد حذرت من مخاطر «التفسير» لكننى سأنهى حديثى بعبارات من القرآن يمكن بسهولة ودون تعسف على ما آمل — تفسيرها لتبرير هذا المشروع « وجعلناكم شعوبآ وقبائل لتعارفوا» ويمكن لهذا أن يكون شعار مسعانا غير المكتمل ، وغير القابل للاكتمال ، بالضرورة .

فهرس الكتاب

FRED HALLIDAY

ISLAM & THE MYTH OF CONFRONTATION

RELIGION AND POLITICS IN THE MIDDLE EAST



MADBOLI BOOKSHOP